HISTORIA
DEL CONCILIO VATICANO II

dirigida por

Giuseppe Alberigo



VOLUMEN I

El catolicismo hacia una nueva era
El anuncio y la preparación

Peeters / Sígueme

GIUSEPPE ALBERIGO, DIR.

HISTORIA DEL CONCILIO VATICANO II

I

El catolicismo hacia una nueva era
El anuncio y la preparación
(enero 1959-septiembre 1962)

Giuseppe Alberigo
J. Oscar Beozzo
Etienne Fouilloux
Joseph Komonchak
Klaus Wittstadt

Edición española a cargo de Evangelista Vilanova

PEETERS
LEUVEN
1999

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1999

Tradujeron Alfonso Ortiz García, Luis Iglesias y Constantino Ruiz Garrido

Apartado 332 - E-37080 Salamanca/España

ISBN: 84-301-1376-2 (obra completa)
ISBN: 84-301-1377-0 (vol. I)
Depósito legal: S. 1082-1999
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Varona, S.A.
Polígono El Montalvo - Salamanca, 1999

CONTENIDO

Premisa
A TREINTA AÑOS DEL VATICANO II

GIUSEPPE ALBERIGO

En este final de siglo –y de milenio– la intensa y agobiante aceleración de los acontecimientos, al menos en el norte del planeta, amenaza con dañar la memoria histórica, arrinconándola como si fuera un trasto viejo, quizás muy valioso, pero superfluo. Incluso los grandes acontecimientos que habían marcado profundamente la vida y el futuro de gran parte de la humanidad, parecen de pronto tan lejanos que uno cree que se puede permitir el lujo de ignorarlos.

En la trayectoria secular del cristianismo las grandes asambleas conciliares constituyen una espina dorsal. El conocimiento de su desarrollo ofrece a la conciencia eclesial una dimensión coral universal y deja vislumbrar un instante crucial de la intervención del Espíritu en la historia. Desde J. Merlin y P. Crabbe, casi en los albores de la imprenta, hasta Ph. Labbé y G. Cossart, G. D. Mansi y finalmente H. Jedin, ha proseguido sin cesar el empeño historiográfico por un conocimiento correcto de los concilios.

A treinta años de la conclusión de la asamblea conciliar que tuvo lugar en Roma entre 1962 y 1965, es interesante preguntarse qué conocimiento se tiene del concilio, de su desarrollo y de su significado.

Se esfumó el entusiasmo que había caracterizado la espera y la celebración del Vaticano II. Va desapareciendo la generación de sus protagonistas; se ha disipado melancólicamente como el humo la misma llamarada del rechazo lefebvriano. Es evidente el profundo cambio que se ha producido en el contexto histórico, debido en gran medida a la misma celebración conciliar y a los grandes procesos que ella puso en marcha.

Inmediatamente después de su conclusión, la atención se centró en el comentario a los textos aprobados por el mismo concilio. Tal fue el compromiso de los años setenta en todos los niveles, desde las grandes colecciones de volúmenes hasta las lecturas guiadas en las diócesis y las parroquias. Quizá por ello, el conocimiento que se tuvo del concilio fue demasiado abstracto, como si hubiera sido tan sólo un conjunto –¡demasiado exuberante!– de textos.

A treinta años de distancia el Vaticano II se presenta como un acontecimiento que –más allá y a pesar de sus limitaciones y lagunas– ha hecho que la esperanza y el optimismo del evangelio vuelvan a ser actuales. El hecho de que se haya seguido concibiendo el concilio como un conjunto de centenares de pá-

ginas de conclusiones –frecuentemente prolijas, a veces caducas– ha impedido ver hasta ahora su significado más hondo como impulso para que la comunidad creyente acepte una confrontación inquietante con la palabra de Dios y con el misterio de la historia humana.

No fue intención del concilio dar a luz una nueva *suma* doctrinal (según Juan XXIII, «¡para esto no se precisaba un concilio»!) ni dar respuesta a todos los problemas. Se va imponiendo cada vez más reconocer la prioridad del acontecimiento conciliar incluso respecto a sus decisiones, que no pueden ser leídas como decisiones abstractas normativas, sino más bien como expresión y prolongación del propio acontecimiento. La carga de renovación, el afán de búsqueda, la disponibilidad a la confrontación con el evangelio, la atención fraternal a todos los hombres, que caracterizaron al Vaticano II, no son aspectos folklóricos, marginales o episódicos. Al contrario, se trata en estos casos del espíritu mismo del acontecimiento, al que no puede menos de referirse una sana y correcta hermenéutica de sus decisiones.

Así pues, ha llegado el momento de hacer la historia del Vaticano II, no para alejarlo y relegarlo al pasado, sino para facilitar la superación de la discutida fase de su recepción por parte de las Iglesias. Tenemos la misión de entregar a las generaciones que no vivieron el acontecimiento conciliar un instrumento que permita un conocimiento críticamente correcto del mismo en la actualidad de su significado.

La reconstrucción de la fenomenología del trabajo conciliar, pero también del espíritu y de la dialéctica que animaron y caracterizaron a la asamblea exige entrelazar el desarrollo cotidiano de los trabajos con la evolución de la concienciación de la asamblea y de sus diferentes elementos. Igualmente hay que reconstruir la relación dialéctica entre el clima interior del concilio y el contexto exterior, el de Roma pero también el general.

La atención al concilio Vaticano II como acontecimiento, más que como mera actualización de un modelo institucional o como suma de las decisiones adoptadas, plantea el problema de elaborar unos criterios hermenéuticos adecuados. Es decir, criterios distintos –aunque conjuntados o complementarios– de los requisitos canónicos de legitimidad institucional de un concilio y de los criterios de interpretación del *corpus* de sus decisiones.

Es obvio que la historia del Vaticano II sólo puede reconstruirse desde un análisis rigurosamente crítico de las fuentes; todas las fuentes conservadas, orales y escritas, oficiales e informales, colectivas e individuales, internas y externas. La pregunta a la que hay que responder no es tan sólo: «¿Cómo se llegó a la aprobación de las decisiones del Vaticano II?», sino sobre todo: ¿«Cómo se desarrolló efectivamente el Vaticano II y cuál fue su significado?».

Pero cabe preguntarse: ¿es plausible una reconstrucción histórica de un hecho tan reciente? ¿basta con treinta años tan sólo para una historización rigurosa? Durante 1988 un *equipo* internacional de investigadores se planteó precisamente esta pregunta, examinando a fondo la posibilidad de elaborar una historia del Vaticano II. Tras una amplia discusión, su conclusión fue afirmativa. Si la proximidad del acontecimiento exige especiales cautelas metodológicas,

también es verdad que hoy es posible evitar la dispersión de la documentación e incluso disponer de preciosos testimonios de algunos protagonistas. Por otra parte, ya desde 1870, a pesar de que el Vaticano I tan sólo había sido suspendido y no concluido, no dejaron de realizarse algunos intentos historiográficos sobre el mismo.

Por tanto, se ha creído posible emprender un proyecto de investigación durante algunos años, con el propósito de elaborar una historia del concilio. Este proyecto es el que asumió el Instituto para las ciencias religiosas de Bolonia, con la coordinación de un grupo internacional de estudiosos. Dicho Instituto puso en marcha una colaboración intercontinental e interconfesional, como muestra la lista que se ofrece en las primeras páginas de este volumen.

El proyecto promovió ante todo numerosas investigaciones analíticas, que recorrieron pacientemente los múltiples senderos de la preparación del concilio, desde la maduración de la decisión de Juan XXIII hasta el análisis de los resultados de la amplísima consulta promovida en 1959-1960 para fijar la agenda del concilio, y hasta la verdadera y propia preparación del material sobre el que habría de trabajar la asamblea.

Fue posible recurrir a decenas de ricos fondos documentales, que recogen la documentación de numerosos padres o peritos del concilio. Esto permitió integrar consistentemente la documentación editada y la que se conservaba en el archivo vaticano del concilio, fundado y sabiamente regulado por Pablo VI a fin de facilitar las investigaciones sobre el Vaticano II. Sobre esta base se llevaron a cabo estudios sobre ciertos aspectos hasta ahora totalmente desconocidos de la compleja preparación del concilio con resultados de gran interés en el área de los conocimientos.

Durante estos años, además de los encuentros semestrales de coordinación con amplia participación internacional (O. Beozzo, Sâo Paulo; G. Fogarty, Charlottsville; E. Fouilloux, Lyon; J. Grootaers, Leuven; A. Hastings, Leeds; J. Komonchak, Washington; M. Lamberigts, Leuven; A. Melloni, Bologna; H. Raguer, Montserrat; A. Riccardi, Roma; Cl. Soetens, Louvain-la-Neuve; E. Vilanova, Montserrat; K. Wittstadt, Würzburg), se celebraron coloquios científicos en Leuven/Louvain-la-Neuve, Houston (Texas), La Tourette (Lyon), Würzburg y Moscú; la actuación generosa e inteligente de A. Melloni hizo posibles y fecundos estos encuentros y toda esta iniciativa. El clima de recíproca integración que dominó el concilio se repitió entre los colaboradores de nuestro proyecto, de forma que se fue logrando progresivamente una profunda sintonía, a pesar de la diversidad de sensibilidad, de origen y de formación.

La investigación, alentada por la disponibilidad, tan amplia como inesperada, de un material documental y las numerosas colaboraciones cualificadas –tanto de historiadores como de teólogos– fue dando resultados de gran interés.

Este primer volumen –relativo a la fase preparatoria del concilio (1959-1962)– ha sido redactado por G. Alberigo, Bologna (Premisa, capítulos 1 y 6, traducidos del italiano por A. Ortiz), E. Fouilloux, Lyon (cap. 2, traducido del francés por A. Ortiz), J. Komonchak, Washington (capítulo 3,. traducido del inglés por Luis Iglesias), O. Beozzo, Sâo Paulo (capítulo 4, traducido del italia-

no por A. Ortiz) y K. Wittstadt, Würzburg (capítulo 5, traducido del alemán por Constantino Ruiz-Garrido). Nos halaga la convicción de poder ofrecer un conocimiento en gran parte nuevo, incluso para los mismos protagonistas, del camino de acercamiento al concilio realizado por el catolicismo. Los autores se han empeñado en respetar el desarrollo de la preparación en su sucesión concreta, aun a costa de algunas repeticiones. Nos ha parecido realmente irrenunciable permitir al lector, no sólo disponer del mayor número posible de informaciones, sino también vivirlas «desde dentro», siguiendo de cerca el camino del trabajo preparatorio, a pesar de su carácter tortuoso y a veces contradictorio. Desearíamos que el empeño de investigación y colaboración que ha animado nuestra empresa pueda tener sus frutos –al menos algunos–, ayudando al lector a penetrar en la historia fascinante que se inició el 25 de enero de 1959 para concluir el 8 de diciembre de 1965.

Seguirán otros cuatro volúmenes, dedicados cada uno de ellos a uno de los periodos de trabajo de la asamblea. Estos volúmenes, en los que colaboran autores de distintas lenguas y áreas continentales, se publicarán en los principales idiomas.

El desarrollo del proyecto de investigación se ha visto facilitado y alentado por múltiples ayudas económicas, así como por la simpatía del editor Peeters.

Giuseppe Alberigo

ABREVIATURAS

Attese	*Il Vaticano II fra attese e celebrazioni*, ed. G. Alberigo, Bologna 1995
Caprile	G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II*, 4 vols., Roma 1966-1968.
CivCat	La Civiltà Cattolica, Roma
CIC	*Codex Iuris Canonici*
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1973
CrSt	Cristianesimo nella Storia, Bologna 1980
DC	Documentation catholique, Paris
Deuxième	*Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, Roma 1989
DMC	*Discorsi, messaggi, colloqui del S. Padre Giovanni XXIII*, 6 vols, Città del Vaticano 1960-1967
GDA	A. G. Roncalli-Giovanni XXIII, *Il Giornale dell'anima*, ed. A. Melloni, Bologna 1989
Igreia	*A Igreia latinoamericana às vésperas do concílio. História do concílio ecumênico Vaticano II*, ed. J. O. Beozzo, Sâo Paulo 1993
Indelicato	A. Indelicato, *Difendere la dottrina o annunciare l'evangelo. Il Dibattito nella Commissione centrale preparatoria del Vaticano II*, Genova 1992
ISR	Istituto per le Scienze Religiose, Bologna
MANSI	*Sacrorum Conciliorum amplissima collectio*, t. 32, G. D. Mansi
OssRom	L'Osservatore Romano
S	*Schemata de quibus disceptabitur in concilii oecumenici sessionibus*, series 1-4
Storicizzazione	*Per la storicizzazione del Vaticano II*, ed. G. Alberigo-A. Melloni, Bologna 1992
Vatican II	*Vatican II commence... Approches francophones*, ed. E. Fouilloux, Leuven 1993
Veille	*À la veille du concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental*, ed. M. Lamberigts-Cl. Soetens, Leuven 1992

Verso il concilio	*Verso il concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare*, ed. G. Alberigo-A. Melloni, Genova 1993.
Vísperas	*Cristianismo e iglesias de América latina en vísperas del Vaticano II*, ed. O. Beozzo, Costa Rica 1992

Las revistas se indican según la *Abkürzungverzeichnis* de la *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York 1994.

FUENTES

Acta et Documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando.

Se dan siempre en el mismo orden las siglas de los *Acta*, seguidas de la indicación de la serie en números romanos, del volumen y del tomo, en numeración árabe.

Series I Antepraeparatoria

AD I/1	Acta PP. Ioannis
AD I/2, 1-8	Vota
AD I/2, app. 1-2	Conspectus
AD I/3	Proposita S. C.
AD I/4, 1-2	Universitates
AD I/Ind.	Index

Series II Praeparatoria

AD II/1	Acta PP. Ioannis
AD II/2, 1-4	Comm. Centr.
AD II/3,1-2	Comm. et secret.
AD II/4, 1-2	Subcomm. CC
AD II/4, 3	Subcomm. de schematibus emanandis

ORGANOS DE LA PREPARACION CONCILIAR

CAP	Comisión ante-preparatoria
CCP	Comisión central preparatoria
CCP/CT	Comisión técnico-organizativa
CCP/EM	Subcomisión para las enmiendas
CCP/MM	Subcomisión materias mixtas
CCP/OC	Subcomisión para el reglamento
AL	Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos
CO	Comisión preparatoria «De ecclesiis orientalibus»
CP	Comisión preparatoria para la disciplina del clero y del pueblo cristiano

LI	Comisión litúrgica preparatoria
MI	Comisión preparatoria para las misiones
RE	Comisión preparatoria «de religiosis»
SA	Comisión preparatoria «de sacramentis»
ST	Comisión preparatoria «de seminariis»
TE	Comisión teológica preparatoria
VG	Comisión preparatoria para los obispos
UC	Secretariado para la unidad de los cristianos
CPres	Consejo de presidencia del concilio

ESQUEMAS PREPARATORIOS

SBMV	De beata Maria Virgine
SEc	De ecclesia
SEOr	De ecclesiis orientalibus
SEd	De educatione christiana
SEp	De pastorali episcoporum munere in ecclesiis
SFon	De fontibus revelationis
SRnC	De ecclesiae habitudine ad religiones non christianas
SIn	De institutione sacerdotali
SCS	De instrumentis communicationis socialis
SLR	De libertate religiosa
SL	De liturgia
SMatr	De matrimonii sacramento
SP	De presbyterorum vita et ministerio sacerdotali
SM	De activitate missionali ecclesiae
SOe	De oecumenismo
SOrI	De ordine sociali internationali
SEM	De praesentia ecclesiae in mundo
SR	De accomodata renovatione vitae religiosae
SDR	De divina revelatione
SUn	De ecclesiae unitate

FUENTES ARCHIVISTICAS

Los documentos inéditos procedentes de fondos archivísticos privados o personales llevan antes de la signatura o de la identificación cronológica la letra F, seguida del apellido del titular del fondo (por ejemplo: F Stransky).

Los diarios se sacan siempre y solamente del Fondo del autor; se señalan en nota las traducciones.

Para la lista de la colocación de los fondos citados remitimos al Apéndice del vol. *Verso il concilio*.

1
EL ANUNCIO DEL CONCILIO
De la seguridad del baluarte a la fascinación de la búsqueda

GIUSEPPE ALBERIGO

1. *«Un gesto de tranquila audacia»*[1]

a) *25 de enero de 1959*

«Con un poco de temblor por la emoción, pero al mismo tiempo con una humilde resolución en nuestra determinación, pronunciamos delante de vosotros el nombre de la doble celebración que nos proponemos: un sínodo diocesano para Roma y un concilio ecuménico para la Iglesia universal»[2]: Juan XXIII anuncia de este modo su decisión de convocar un nuevo concilio el 25 de enero de 1959, a menos de noventa días de su elección como sucesor de Pío XII, durante una breve alocución dirigida a un pequeño grupo de cardenales, reunidos en consistorio con motivo de la conclusión de la semana de oraciones por la unidad de las iglesias, en la basílica de San Pablo *extra muros*. El papa Juan añade además que el sínodo y el concilio «conducirán felizmente a la puesta al día, esperada y deseada, del Código de derecho canónico». Son éstos los «puntos particularmente importantes de la actividad apostólica, que estos primeros meses de presencia y contacto con el medio eclesiástico de Roma nos han sugerido», sin «otra mira que el *bonum animarum* y una armonía, bien clara y definida, del nuevo pontificado, con las exigencias espirituales de la hora presente». Se trataba de «una resolución decidida de volver a ciertas formas antiguas de afirmación doctrinal y de sabios ordenamientos de la disciplina eclesiástica

1. Así titulaba La Croix del 30 enero 1959 un comentario de P. Glorieux al anuncio del concilio.

2. Ecclesia 926 (1959) 425-426. Para el texto crítico de la alocución, cf. A. Melloni, *«Questa festiva ricorrenza». Prodromi e preparazione del discorso di annunzio del Vaticano II (25 gennaio 1959)*: RSLR 28 (1992) 607-643. En las redacciones preparatorias el papa había escrito siempre «concilio general», mientras que en la redacción oficial aparece «concilio ecuménico», con una mayor valoración cualitativa, que no podía menos de embarazar a las Iglesias no romanas. No se tienen datos sobre esta modificación del autógrafo del papa; lo cierto es que el paso a la terminología del código de derecho canónico daba pie a no pocas perplejidades y equívocos que caracterizarían a los primeros meses que siguieron al anuncio.

que en la historia de la Iglesia, en una época de renovación, dieron frutos de extraordinaria eficacia para clarificar el pensamiento, fortificar la unidad religiosa, reavivar el fervor cristiano»

No se conocen crónicas de aquel breve consistorio y por ello no podemos percibir las reacciones de los presentes. Dos años más tarde el papa indicó que el anuncio había sido acogido por los cardenales con un «impresionante y devoto silencio». No sólo esto; a pesar de la invitación a todos los cardenales, presentes y ausentes, a pronunciar «una palabra íntima y confiada que me asegure sobre las disposiciones de cada uno y me ofrezca amablemente [...] sugerencias para su actuación», fueron pocos los que lo acogieron y casi todos en términos fríos y distantes. El desconcierto de aquellos prelados es fácil de explicar. El cónclave había elegido (28 octubre 1958) al cardenal Roncalli pensando en un pontificado «de transición», es decir, breve y destinado a suavizar en la tranquilidad los traumas del largo y dramático reinado de Pío XII.

Algunos de los primeros actos de Juan XXIII, desde la restauración de las audiencias *di tabella* a los responsables de los dicasterios romanos hasta el solícito nombramiento del secretario de Estado, habían sido leídos como señales de normalización. Por eso mismo el anuncio de un concilio[3] desconcertó a casi todos. Este desconcierto se acentuó por la reiterada determinación con que la alocución del 25 de enero había subrayado cómo no se trataba de un vago proyecto o de una intención a propósito de la cual deseaba el papa sondear los ánimos de los cardenales. El papa Juan no dejaba lugar a dudas sobre el carácter definitivo de su decisión. Había mostrado que tenía plena conciencia de la naturaleza excepcional de su propio acto. Es decir, un acto que había sido concebido como el ejercicio de una responsabilidad sustancialmente primacial. No era casual el hecho de que en su alocución el papa hablase de «resolución decidida» y que, más tarde, en el *Giornale dell' anima*, el papa indicase que el concilio ecuménico es totalmente una iniciativa y jurisdicción *in capite* del papa[4]. El 24 de enero de 1960, en la alocución inaugural del sínodo romano, el papa tuvo ocasión de precisar, a propósito de la idea de convocar un concilio, que «alguien, emocionado, sugirió: '¡Santo Padre, es una hermosa idea celebrar un concilio ecuménico!; pero ¿por qué no pensar antes en las necesidades inmediatas de Roma, preparando un sínodo diocesano en la ciudad, centro de la cristiandad...?'». Si el papa no tuvo reparos en subrayar que la idea del sínodo romano y de la revisión del código de derecho canónico se la habían sugerido otros[5], se puede deducir que la decisión del concilio fue solamente suya. No se puede excluir que durante el cónclave hubiera habido algunas conversaciones entre algunos cardenales a este propósito; pero no resulta convincente suponer

3. Pero también el proyecto del sínodo romano suscitó resistencias muy tenaces: cf. M. Manzo, *Papa Giovanni vescovo a Roma*, Cinisello B. 1991, 51-59.

4. GDA, notas de julio-agosto 1962 (la traducción española *Diario del alma y otros escritos piadosos*, Cristiandad, Madrid 1964, recoge estas notas en p. 401-402).

5. DMC II, 128; Ecclesia 968 (1960) 134-136. En el mismo sentido, no sólo para el sínodo romano, sino también para la revisión del *Codex juris canonici*, cf. el testimonio de P. Felici, *Il primo incontro con Papa Giovanni*, en OssRom del 3 de junio de 1973.

que la convocación del concilio se hubiera decidido entonces. Esto no se compagina bien con la edad tan avanzada del cardenal elegido papa, a cuyas energías habría debido confiarse la realización del concilio, así como tampoco con la sorpresa de los cardenales presentes en San Pablo. Ya el 2 de noviembre de 1958, en uno de los primerísimos folios de audiencia del pontificado, junto al nombre mecanografiado del cardenal Ruffini el papa había anotado de su puño y letra que se había hablado (¿Ruffini? ¿él mismo? ¿los dos?) de un concilio. Por otra parte, el cardenal Ruffini había sido, con Ottaviani, uno de los promotores del proyecto de Pacelli. Según indiscreciones incontrolables, el mismo cardenal Ottaviani habría hablado de ello durante el cónclave con Roncalli[6].

Las circunstancias históricas les parecían a muchos inadecuadas para la convocatoria de una gran asamblea eclesiástica[7]. Resultó inesperada, imprevista y sorprendente en casi todos los ambientes, empapados del clima de guerra fría y acostumbrados a la aceptación de un catolicismo inmóvil en sus certezas. El papa, por el contrario, en la misma alocución de enero se había referido a las «épocas de renovación»; según él, la Iglesia, y por tanto en primer lugar el catolicismo, se encontraba en el umbral de una coyuntura histórica de una densidad excepcional, en la que era necesario «precisar y distinguir entre lo que es principio sagrado y evangelio eterno y lo que es cambio climático...»[8]. En la medida en que «estamos entrando en una época que podría llamarse de misión universal...»[9] es preciso hacer nuestra «la recomendación de Jesús de saber distinguir los «signos de los tiempos» [...] y descubrir en medio de tantas tinieblas los no pocos indicios que conviene esperar...», como afirmaría en la constitución apostólica que convocaba el concilio[10]. Es decir, el papa Juan situó la decisión del concilio en un contexto epocal, valorado sobre la base de juicios históricos y, al mismo tiempo, de intuiciones de fe, cuyas conclusiones eran significativamente coincidentes. Hemos de recordar que Roncalli, por su misma experiencia personal diplomática de treinta años, se mostraba sensible y atento a los síntomas de evolución de la situación mundial, caracterizada por el fin cada vez más acelerado del colonialismo –que afectaría al estatuto humano de al menos tres continentes– y de la superación inminente, aunque inadvertida todavía, de la guerra fría.

Sin embargo, objetivamente, la confrontación entre los bloques soviético y occidental seguía estando al borde del conflicto: desde la guerra de Corea

6. Fondo Roncalli, Istituto per le scienze religiose, Bologna. Cf. E. Cavaterra, *Il prefetto del S.Offizio. Le opere e i giorni del card. Ottaviani*, Milano 1990, 5. A su vez, el cardenal Frings anunció a su secretario, durante el viaje de regreso del cónclave, que era posible que hubiera pronto un concilio: *Für die Menschen bestellt. Erinnerungen des Alterzbischofs von Köln, J. Kard. Frings*, Köln 1973, 247.

7. Cf. G. Martina, *El contexto histórico en que nació la idea de un nuevo concilio ecuménico*, en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II, Balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 25-64, interesante sobre todo para el contexto romano.

8. Alocución del 16 de abril de 1959 a la orden franciscana, DMC I, 250; Ecclesia 929 (1959) 505.

9. DMC II, 654.

10. DMC IV, 868.

(1950) al bloqueo de Berlín con la erección del muro (1961) y la crisis de Cuba (1962). La situación del planeta parecía haber entrado en un callejón sin salida. Los factores dinámicos se veían oprimidos dentro de los bloques: en el área norte del planeta, la difusión de una nueva etapa de industrialización y de la correlativa reducción de las culturas agrícolas, la progresiva hegemonía de los medios de comunicación social. En los continentes de régimen colonial preponderante eran cada vez más fuertes los fermentos de independencia y la oposición a la explotación económica.

En las áreas caracterizadas por una fuerte presencia de cristianos, a la opinión difusa de que las iglesias no podían hacer más que apoyar el empeño anticomunista del bloque occidental se oponía una creciente inquietud, alimentada por la convicción de que el mutuo apoyo anterior entre las instituciones políticas y las iglesias –que incluso había sobrevivido al periodo de las ideologías– se orientaba definitivamente hacia el ocaso. La versión moderna de la «cristiandad» iba siendo cada vez menos un modelo actual y convincente.

Además, la edad del papa (77 años) les parecía a muchos un elemento contradictorio respecto a un proyecto complejo y a largo plazo. Es sintomático de esta posición pensar en una celebración del concilio pronta y resolutiva, incluso dentro del mismo 1959. Por otro lado, la hipótesis de un concilio de brevísima duración se había formulado ya con ocasión de los trabajos preliminares desarrollados en tiempos de Pío XII y seguramente les agradaba a algunos.

La misma Iglesia católica se descubriría muy pronto poco preparada para el concilio. La reflexión doctrinal e institucional sobre el concilio general era bien firme al menos un siglo antes. En 1917 el *Codex iuris canonici*, en los cánones 222-229, había realizado a su vez un desposorio sustancialmente híbrido entre la tradición medieval y moderna y los datos que surgieron con ocasión del concilio Vaticano del 1870. Pero el modelo trazado según este esquema ¿era adecuado para configurar un nuevo concilio, después de las inmensas modificaciones culturales, sociales y políticas que se habían llevado a cabo? La doctrina canonística se había acomodado perezosamente a estas normas estatutarias, olvidándose de profundizar en el tema y de reelaborar nuevos esquemas[11].

También la elaboración doctrinal de los grandes temas de la renovación (liturgia, ecumenismo, retorno a las fuentes bíblicas y patrísticas, «redescubrimiento» de la Iglesia) había avanzado con demasiada lentitud y estaba retrasada[12], incluso respecto a las nuevas experiencias pastorales realizadas en importantes áreas del catolicismo.

Todo esto se debía, no sólo a la ausencia de un clima de espera de un concilio –a diferencia de lo que había ocurrido antes del Florentino o durante la extenuante espera del Tridentino–, sino también y más todavía a la represión

11. Cf. la voz *Concile* del *Dictionnaire de droit canonique*, redactada a comienzos de los años 40 por N. Jung, dedicada en partes casi iguales a los concilios ecuménicos (III, 1280-1301) y a los otros tipos de concilio (III, 1267-1280).

12. Cf. E. Fouilloux, *«Mouvements» théologico-spirituels et concile (1959-1962)*, en *Veille*, 185-199.

anti-modernista de comienzos del siglo XX y al clima renovado de desconfianza que se había difundido sobre todo en la segunda parte del pontificado de Pío XII, respecto a los fermentos de renovación.

Según el teólogo francés Congar,

> ...desde el punto de vista teológico, y sobre todo de la unión, parecía como si el concilio viniese con veinte años de anticipación. Efectivamente, hacía aún muy pocos años en los que las cosas habían empezado a moverse. Pero, con veinte años más, se habría tenido un episcopado compuesto de hombres alimentados de ideas sacadas de la Biblia y de la tradición, de una conciencia misionera y pastoral concreta. [...]. Por otro lado, muchas ideas ya se habían abierto camino y el anuncio mismo del concilio, con su tele-finalidad ecuménica, en el clima más humano y más cristiano del pontificado de Juan XXIII, podía acelerar ciertos procesos[13].

Sólo lentamente la completa maquinaria de la preparación del concilio y sobre todo la pedagogía gradual de Juan XXIII consiguieron difundir la conciencia de este retraso. Sin embargo, hemos de preguntarnos si la euforia engendrada por el anuncio de 1959 no ofuscó quizás la valoración adecuada del empeño de elaboración que requería precisamente un concilio «no doctrinal», sino pastoral. La misma euforia obligó a las resistencias y hasta a las oposiciones al proyecto de concilio a tomar el aspecto de consensos reductivos.

¿Cuál era, por tanto, el significado del anuncio del 25 de enero de 1959? ¿podría tratarse de la conclusión del concilio «interrumpido» en 1870? ¿sería quizás una ocasión solemne y formal para reafirmar la autoconciencia del catolicismo romano, en continuidad sustancial con el hieratismo pacelliano? ¿quedaba espacio para algo distinto? Y –en caso afirmativo– ¿qué podría hacer el concilio? El entusiasmo con que la opinión pública había acogido el anuncio no respondía a ninguna de estas preguntas, pero –al mismo tiempo– demostraba la existencia de un espacio insospechado de espera y disponibilidad.

b) *¿Por qué un concilio?*

Pero ¿cómo llegó el papa Roncalli a madurar una decisión tan comprometida? Al inaugurar los trabajos conciliares él mismo afirmó que el concilio habría sido objeto de un «destello de luz de lo alto», «floración primera e imprevista en nuestro corazón y en nuestros labios de la simple palabra de concilio ecuménico». Una nota del *Diario del alma* del 20 de enero de 1959 afirma: «sin haber pensado antes en ello»; el 21 de abril siguiente el papa dijo al clero del Véneto que se había tratado de una inspiración; el 7 de mayo de 1960 habló a los superiores de las Obras misioneras de la «primera idea..., que surgió como una humilde flor escondida en los prados; ni siquiera se la ve, pero se advierte su presencia por su perfume...»; el 8 de mayo de 1962 aludió en su alocución a

13. *Mon journal du concile*, copia en el Instituto para las ciencias religiosas de Bolonia, 1.

los peregrinos venecianos a «una iluminación repentina»[14]. Se trata de formulaciones típicamente espirituales, que no se refieren ni al hecho de haber considerado ya antes la posibilidad o la oportunidad de un concilio, ni mucho menos a las fechas, la organización y el desarrollo del concilio, sino esencialmente a la decisión irrevocable del papa de convocar un concilio como «encuentro del rostro de Jesús resucitado», como «acto litúrgico»[15]. Pero el 13 de octubre siguiente, dirigiéndose a los observadores no católicos, precisó: «No deseo referirme a especiales inspiraciones. Me atengo a la sana doctrina, que nos enseña que todo viene de Dios. En esta misma perspectiva he considerado como una inspiración celestial la idea del concilio que acaba de inaugurarse...»[16].

¿Quién es este papa que, antes de llegar a los cien días de su elección, llama a concilio al catolicismo, lanzando a la Iglesia romana a una aventura, cuya sola imagen había hecho desistir a sus predecesores? El cónclave había tenido que elegir entre el armeno romanizado Agagianian y el patriarca de Venecia y había elegido a este último: una vez más un italiano. Angelo Giuseppe Roncalli –nacido de una familia patriarcal en Sotto il Monte (Bérgamo) el 25 de noviembre de 1881– era de formación tradicional. El ambiente familiar, numeroso y con recursos económicos muy exiguos, se caracterizaba por una sólida piedad de cuño campesino-parroquial. Con estos orígenes Roncalli había mantenido siempre una solidaridad y un deseo de compartir. Su manera de vivir las relaciones familiares fue la actuación fiel de un modelo ideal de sacerdote, que él personalizó adecuándolo a su propio temperamento y a las circunstancias. A los doce años, en 1892, comenzó su formación sacerdotal en el seminario de Bérgamo. Las notas que abren su *Diario del alma* –un diario espiritual, redactado con fidelidad hasta los últimos días de su vida[17]– atestiguan un planteamiento interior y un compromiso espiritual normales. La primera nota personal se encuentra en septiembre de 1896, cuando en Sotto il Monte su-

14. Alocución *Gaudet Mater Ecclesia.*, ed. por A. Melloni, en *Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia 1984, 248-249, II, 198-235, en particular I, 225; DMC I, 897; OssRom 11 mayo 1960; DMC IV, 258-259. También el padre Lombardi ha dejado un testimonio, basado en el relato del papa: G. Zizola, *Il microfono di Dio. Pio XII, p. Lombardi e i cattolici italiani*, Milano 1990, 444-445. G. Martina ha planteado varias veces el problema de la sinceridad de las afirmaciones de Juan XXIII a este propósito, planteando la cuestión en términos esquemáticos e insuficientemente elaborados: cf. G. Martina-E. Ruffini, *La Chiesa in Italia tra fede e storia*, Roma 1975, 51-52.

15. Radiomensaje del 11 septiembre 1962: DMC IV, 521; Ecclesia 1106 (1962) 1183-1185; y alocución *Gaudet Mater Ecclesia* II, 158-164, y sobre todo II, 306-316.

16. DMC IV, 609; Ecclesia 1111 (1962) 1343.

17. *Il Giornale dell'anima*, editado por L. Capovilla, Cinisello B. [10]1990 (es la edición traducida al español, Cristiandad, Madrid 1964). Otra edición críticamente más compleja es la que preparó A. Melloni (GDA, Bologna 1989). Se han editado también las *Lettere ai familiari 1901-1962*, preparadas por L. Capovilla, Roma 1968, 2 vols. Entre los escritos de Roncalli tienen especial importancia la conmemoración en 1907 de *Il cardinale Cesare Baronio* y la biografía de *Mons. Giacomo Maria Radini Tedeschi, vescovo di Bergamo*, publicada en 1916 (reeditadas ambas en Roma en 1963). Para la homilética: *La predicazione a Istanbul. Omelie, discorsi e note pastorali (1935-1944)*, Firenze 1993. Durante varios decenios Roncalli preparó la edición de *Gli atti della visita apostolica di S. Carlo Borromeo a Bergamo*, Firenze 1936-1957, 5 vols.

fre la experiencia de la muerte imprevista de su párroco y obtiene, como recuerdo, un ejemplar de la *Imitación de Cristo*, que habría de influir profundamente en su espiritualidad.

Entre 1901 y 1904, con el intervalo del servicio militar obligatorio entre noviembre de 1901 y finales de 1902, prosigue los estudios teológicos en el seminario romano de Roma, y es ordenado sacerdote. En 1902 un director espiritual excepcional, el redentorista Francesco Pitocchi, lo mueve a abrazar una resolución elemental, pero radical: «Dios lo es todo; yo no soy nada». En los años que trascurren entre los ejercicios espirituales de diciembre de 1903 y una conmemoración pública del cardenal C. Baronio, celebrada en Bérgamo en 1907, don Angelo llega a algunas conclusiones decisivas para su futuro. Recorriendo un itinerario análogo al de J. Newman, siente que no le es posible renunciar ni a la fe ni a la investigación racional; afina la distinción entre sustancia y accidentes: una cosa es lo que la fe debe mantener sin reservas y otra lo que la razón puede analizar, por ser producto contingente de la evolución histórica. Inmediatamente después de su ordenación sacerdotal (10 agosto 1904), es elegido secretario del nuevo obispo de Bérgamo, Giacomo Radini Tedeschi. Así pues, con Radini, en Bérgamo, durante un decenio, realiza la experiencia del «pensar en grande», contempla la actuación de un pastor comprometido sin reservas, entra en contacto con instancias litúrgicas y ecuménicas poco comunes en Italia y comparte las primeras experiencias de la acción católica. El sínodo diocesano celebrado por Radini seguirá siendo un modelo para él. Al desaparecer Radini (1914), desde mayo del 1915 hasta septiembre de 1918, presta servicio militar, primero en sanidad y luego como capellán militar. Al terminar la guerra, funda en Bérgamo una Casa del estudiante y durante dos años es director espiritual del seminario. Entre 1921 y 1925 está en Roma, encargado –como presidente de la Obra para la propagación de la fe en Italia– de recoger fondos para las misiones.

De 1925 a 1934 es enviado por Pío XI, que lo eleva al episcopado, a la lejana Bulgaria ortodoxa, como visitador apostólico primero y como delegado apostólico después. Durante otros diez años (1935-1944) estuvo encargado de la delegación apostólica en Estambul, en un contexto islámico en vías de laicización radical, y en Atenas, centro de la Iglesia ortodoxa griega. Durante estos decenios tiene que pasar por la experiencia de unas relaciones ecuménicas embrionales y de un trato no siempre fácil con las congregaciones romanas. En 1938-1939 llega de nuevo la guerra; Roncalli se encuentra en una posición privilegiada, pero incómoda. Su compromiso obedece ante todo a las exigencias pastorales; a todo lo demás presta una atención cualitativamente menor. A finales de 1944, con 63 años cumplidos y un *curriculum* modesto, recibe de Pío XII el nombramiento de nuncio en París, en donde permanece desde 1945 hasta 1953, en un ambiente católico rico en fermentos y erizado de problemas.

En noviembre de 1952 se acude a su disponibilidad para que suceda al patriarca de Venecia, que acaba de morir. Una vez más Roncalli obedece y anota en el *Diario*: «Es interesante que la providencia me haya conducido de nuevo adonde dio sus primeros pasos mi vocación sacerdotal, es decir, al servicio pas-

toral. La verdad es que siempre he pensado que en un eclesiástico la llamada diplomacia debe estar impregnada de espíritu pastoral; de lo contrario, no sirve para nada y hace caer en el ridículo una misión santa. Ahora me han puesto ante los verdaderos intereses de las almas en la Iglesia... Esto me basta y doy gracias por ello al Señor». En Venecia permanece poco más de cinco años, el lustro final del pontificado de Pacelli, marcado por la guerra fría entre los bloques contrapuestos.

El 28 de octubre de 1958, tras un cónclave bastante breve, es elegido para suceder al papa Pacelli. La elección de un papa anciano y por tanto de breve duración, de escasa relevancia y por tanto sin recelos ni hostilidades por parte de nadie, con un *curriculum* muy largo y ordenado, conocido personalmente por muchos por su campechanía, pareció ser la solución más adecuada y prudente, confiando que entre tanto los problemas se irían decantando por sí solos. La elección del casi octogenario patriarca de Venecia tuvo lugar en aquel clima y con este significado. El 10 de agosto el mismo Roncalli anotaba en su *Giornale*:

> Cuando el 28 de octubre de 1958 los cardenales de la santa Iglesia romana me designaron para la suprema responsabilidad del gobierno del rebaño universal de Jesucristo, a los setenta y siete años de edad, se difundió la convicción de que habría de ser un papa de transición provisional. Pero heme aquí en vísperas del cuarto año de pontificado y teniendo a la vista un sólido programa que desarrollar ante el mundo entero que mira y espera.

«Grita ante el clero y ante todo el pueblo nuestra obra, con la que deseamos 'preparar al Señor un pueblo perfecto, enderezar sus senderos, para que los caminos tortuosos se hagan rectos y las asperezas se allanen, para que todos vean la salvación de Dios'»: de este modo Roncalli –después de haber escogido por sorpresa el nombre de Juan– sintetizaba el mismo 28 de octubre de 1958 el objetivo de su pontificado. Pocos días más tarde, con ocasión de su coronación, el papa puso el acento en su propio compromiso de ser el buen pastor, según la imagen del capítulo 10 del evangelio de Juan, añadiendo que «todas las demás cualidades humanas, como ciencia, diplomacia, tacto y capacidad organizadora, pueden contribuir a decorar el reinado de un pontífice, pero no pueden sustituir de ningún modo la función de pastor». Se trata de enunciados con los que Roncalli precisaba el sentido que quería dar a la designación de su persona. Más aún, en esas circunstancias el papa tomó distancias de las muchas personas que en aquellos días querían atribuirle las funciones más diversas: «hay algunos –añadía– que esperan del pontífice que sea un estadista, un diplomático, un sabio, el organizador de la vida colectiva, o finalmente una persona cuya mente esté abierta a todas las formas de progreso de la vida moderna, sin ninguna excepción». El 23 de noviembre, al tomar posesión de la basílica de Letrán como obispo de Roma, subrayó gentilmente cómo sus predecesores habían omitido o soslayado aquel acto, pero que él intentaba devolverle su significado solemne tradicional, como signo del hecho de que el papa es real, y no sólo simbólicamente, obispo de la Iglesia que vive en Roma. Unos días más tar-

de, a un mes de su elección, señalaba: «Tengo en la cabeza un programa de trabajo no muy agobiante, pero bien decidido»[18].

En la larga vida de Roncalli se advierte un profundo progreso, que no se expresa tanto en un itinerario fácilmente legible, sino que hay que captar poniendo atención en los síntomas o en los efectos que provocaron sus experiencias. Por eso mismo resulta difícil reconocer en ella un «proyecto» para la consecución de una meta o de un objetivo, que el mismo Roncalli hubiera querido fijar de antemano a su existencia. Lo mismo que no escogió su carrera en la diplomacia vaticana, tampoco «estudió para papa»: él considera su nombramiento para patriarca de Venecia como un aterrizaje definitivo, «la calma tras la tempestad». También es importante la disposición temperamental del mismo Roncalli, a quien muchos han considerado demasiado aprisa como un «bonachón», para «rumiar» las experiencias, es decir, para filtrar con criterios no convencionales sus datos y acumular en diversos niveles sus éxitos. Todo lo que tocó se transformó en él en una memoria imborrable de experiencias, en un afinamiento de sus percepciones y de su capacidad de juicio, es decir, en un patrimonio que lo hizo abierto y disponible para buscar los signos de los tiempos en todas las realidades con las que entraba en contacto.

Sin embargo, no asimiló ninguna de esas experiencias sin haberlas filtrado; por eso la devoción a Radini llevó a Roncalli a renovar en su propia muerte el itinerario de «su obispo», pero también a vivir el compromiso social con moda-

18. Sobre Roncalli no existe todavía una biografía críticamente satisfactoria. Pueden verse, para su dimensión espiritual: G. Alberigo, *L'itinerario spirituale di papa Giovanni*: Servitium 22 (1988) 35-57; A. y G. Alberigo, *La miséricorde chez Jean XXIII*: La vie spirituelle 72 (1992) 201-215; para los años de formación: G. Battelli, *La formazione spirituale del giovane A. G. Roncalli. Il rapporto col redentorista F. Pitocchi*, en *Fede, tradizione, profezia*, 15-103; Id., *Un pastore tra fede e ideologia. Giacomo M. Radini Tedeschi (1857-1914)*, Genova 1988; Id., *Cultura e spiritualità a Bergamo nel tempo di papa Giovanni*, Bergamo 1983; para su actividad en Roma: S. Beltrami, *L'Opera della Propagazione della Fede in Italia*, Roma 1961, y S. Trinchese, *Roncalli e le missioni*, Brescia 1989; para el decenio búlgaro: D. Della Salda, *Obbedienza e pace. Il vescovo A. G. Roncalli tra Sofia e Roma (1925-1934)*, Genova 1988; para el periodo en Estambul: A. Melloni, *La fine del passato. A. G. Roncalli vicario e delegato apostolico fra Istanbul, Atene e la guerra (1935-1944)*, Genova 1993; para el periodo en París falta todavía un estudio orgánico; cf. E. Fouilloux, *Straordinario ambasciatore? Parigi 1944-1953*, en G. Alberigo (ed.), *Papa Giovanni*, Roma-Bari 1988, 67-96; para el periodo en Venecia falta todavía un estudio orgánico; cf. *Angelo Giuseppe Roncalli dal patriarcato di Venezia alla cattedra di S. Pietro*, Firenze 1984, y G. Alberigo, *Stili di governo episcopale: A. G. Roncalli patriarca di Venezia*, en *I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1958)*, Milano 1991, 237-254; sobre el pontificado: G. Lercaro, *Giovanni XXIII. Linee per una ricerca storica*, Roma 1965; F. M. Willam, *Vom jungen Angelo Roncalli (1903-1907) zum Papst Johannes XXIII (1958-1963)*, Innsbruck 1967; J. Gritti, *Jean XXIII dans l'opinion publique. Son image à travers la presse et les sondages d'opinion publique*, Paris 1967; L. Capovilla, *Giovanni XXIII. Quindici letture*, Roma 1970; G. Zizola, *L'utopia di papa Giovanni*, Assisi 1973; *Fede, tradizione, profezia*; G. Alberigo (ed.), *Giovanni XXIII. Transizione del papato e della chiesa*, Roma 1988; G. Alberigo, *L'Età di Roncalli*: CrSt 8 (1987) 1-217; G. Alberigo (ed.), *Papa Giovanni*, Roma-Bari 1988; P. Hebblethwaite, *Giovanni XXIII. Il papa del concilio*, Milano 1989; M. Manzo, *Papa Giovanni vescovo a Roma*; A. Riccardi, *Il potere del papa. Da Pio XII a Paolo VI*, Roma-Bari 1988, 154-219; S. Trinchese, *Roncalli storico 1905-1958*, Chieti 1988; G. Zizola, *Giovanni XXIII. La fede e la politica*, Roma-Bari 1988.

lidades muy diferentes de las que prefería Radini e incluso con una diversa intensidad. De forma análoga, la experiencia búlgara lo orientó hacia una concepción rica y abierta de la unidad cristiana, pero también a una toma de distancia de las formas de «uniatismo» y de uniformismo eclesial. Por otra parte, la experiencia del secularismo arreligioso de la «nueva» Turquía estimuló su atención por los significados profundos de la historia humana, más allá de los aspectos accidentales, pero al mismo tiempo sin vulnerar su sentido evangélico ni empobrecer la densidad de su interioridad. En Francia, la cordial atención a las riquezas y a los fermentos de una Iglesia tan distinta de la italiana aumentó el bagaje de sus experiencias, lo puso por primera vez en una condición eclesial y social de gran importancia, ensanchó más aún sus horizontes y lo preparó al parecer –más allá de una plausibilidad racional– al compromiso pastoral que había de asumir en Venecia y en Roma el último decenio de su vida.

Un hombre como Roncalli, cuyo *habitat* natural era la Iglesia y siempre tan fascinado por el estudio de la historia, había observado con interés el papel tan significativo que los concilios habían tenido en la vida de las comunidades cristianas; un interés poco común en los clérigos italianos de su tiempo. Sin embargo, la atención a la historia conciliar no lo convirtió en un experto en ella en sentido estricto, sino que su interés se centró sobre todo en lo que en los concilios sirvió para preparar la unión y en su función pastoral. El hechizo que ejerció sobre él el periodo de aplicación del Tridentino, dominado por la figura ejemplar de Carlos Borromeo, tiene que ver con la hegemonía de la pastoralidad: uno de los puntos más claros y de las metas más anheladas de su servicio episcopal primero y petrino después[19].

De forma más directa pudieron hacer ver a Roncalli la oportunidad de un concilio las inquietudes presentes en el mundo cristiano durante toda la primera mitad del siglo XX: desde los proyectos de las Iglesias «ortodoxas» orientales, a las que parece aludir el radiomensaje de navidad de 1958, hasta los propósitos acariciados primero por Pío XI y luego por Pío XII de retomar y concluir el concilio Vaticano I suspendido en 1870, en los que sin embargo no se vio envuelto Roncalli[20]. No se sabe si Roncalli había leído los artículos publicados el 15 de mayo y el 1 de junio de 1958 en «La Palestra del Clero» por el dominico G. A. Scaltriti, en los que se pedía «un concilio universal que recogiese los trabajos del concilio Vaticano interrumpido en 1870»[21]. Pero el giro decisivo lo marcó su responsabilidad primacial. Entre la elección del 28 de octubre y la alocución del 25 de enero hay toda una serie, quizás no completa-

19. Cf. Caprile I/1, 39-45 y G. Alberigo, *L'ispirazione di un concilio ecumenico: le esperienze del card. Roncalli*, en *Deuxième*, 81-99.

20. G. Alberigo, *Giovanni XXIII e il Vaticano II*, en *Papa Giovanni*, 211-213 y A. Melloni, *Questa festiva...*, 612-616.

21. Cf. A. Melloni, *Questa festiva...*, 609-612. Ya el 24 de noviembre de 1945 el padre Filograssi S. J. había escrito en el periódico Il Popolo que muy pronto se reanudaría el concilio Vaticano. S. Oddi sostiene que Roncalli habría respondido positivamente a la consulta de Pío XII en 1948 sobre la oportunidad de un concilio: C. Barthe, *Aux origines du concile: la défaite du «parti romain»*: Catholica 8 (1988) 43.

mente reconstruida hasta ahora, de indicaciones –a veces meramente alusivas– que hace Juan XXIII de su intención de promover un concilio. Se trata sólo de comunicaciones confidenciales, mientras que la única consulta parece que fue la del 20 de enero, cuando el papa, «bastante titubeante e indeciso», informó al secretario de Estado Tardini del «programa del pontificado: sínodo romano, concilio ecuménico, puesta al día del *Codex juris canonici*, recibiendo de él un consentimiento pleno y confiado»[22]. Es difícil discernir si el consentimiento de Tardini fue leído por el papa en términos incluso más incondicionados que los que se contenían en la sugerencia de «cultivar, elaborar y difundir» la idea del concilio (anotación del papa). De todas maneras, en el momento de aquella conversación parece que el papa había comenzado ya la redacción de la alocución para el 25 de enero.

Así pues, la convocatoria del nuevo concilio es fruto de una convicción personal del papa, que se fue sedimentando lentamente en su espíritu, que luego fueron corroborando otros y que, finalmente, se convirtió en decisión autorizada e irrevocable en el trimestre posterior a la elección al pontificado. Una decisión libre e independiente, como nunca se había verificado quizás en la historia de los concilios ecuménicos o generales. Una convocatoria que no estuvo precedida ni de negociaciones diplomáticas ni de consultas eclesiásticas formales y que, por consiguiente, cogió a todos por sorpresa, tanto a los amigos como a los adversarios, tanto a los de dentro como a los de fuera de la Iglesia católica, tanto en el vértice como en la base. ¿Un acto desconcertante, destinado a permanecer estéril o, incluso, a ser visto como una «corazonada»?

Antes de considerar los ecos suscitados por el anuncio hecho en San Pablo *extra muros*, es oportuno analizar sus contenidos. El breve discurso a los cardenales tiene un contenido programático concreto en orden a las tareas de las que Juan XXIII se siente responsable como sucesor de Pedro. El pontífice, refiriéndose a una concepción del papado insólita desde hacía siglos, articula esa tarea con la «doble responsabilidad de obispo de Roma y de pastor de la Iglesia universal. Dos expresiones de una doble investidura sobrehumana: dos atribuciones que no se pueden separar, sino armonizar entre sí». En coherencia con esta visión, el discurso dedica una primera serie de consideraciones a la condición humana y espiritual de Roma, para esbozar a continuación algunos rasgos de la situación de la humanidad[23]. Tras esta consideración, se anuncia la convocatoria de un sínodo diocesano para Roma y de un concilio general para todo el catolicismo romano.

En ambos casos se trataba de iniciativas imprevisibles. Siempre había sido menos habitual considerar la dimensión diocesana de la Iglesia de Roma y de su obispo. Poco a poco, en los tiempos más recientes, había prevalecido la costumbre de poner en primer plano a la santa Sede como realidad institucional y

22. Cf. L. Capovilla, *Il concilio ecumenico Vaticano II: la decisione di Giovanni XXIII. Precedenti storici e motivazioni personali*, en G. Galeazzi (ed.), *Come si è giunti al concilio Vaticano II*, Milano 1988, 15-60 y C. F. Casula, *Tardini e la preparazione del concilio*, ibid., 172-175.
23. A. Melloni, *Questa festiva....*, II,.82-98; 102-206; 207-295; Ecclesia 926 (1959) 425.

espiritual, que absorbía y en cierto sentido anulaba a la Iglesia local de Roma, de la misma manera con que las responsabilidades del papa como *vicarius Christi* trascendían y absorbían sus responsabilidades de obispo de la Iglesia diocesana romana, confiada tradicionalmente a los cuidados de la figura anómala del «cardenal vicario». El anuncio de un sínodo romano volvía a situar sorpresivamente en primer plano la identidad espiritual de Roma, planteando en toda su crudeza los problemas de la cura pastoral en el centro de la catolicidad y reafirmando la responsabilidad directa e inalienable del papa. Simétricamente, tras la sanción en 1870 de las prerrogativas del primado y de la infalibilidad del papa, la eventualidad de un nuevo concilio era considerada por muchos como algo ya superado. La afirmación de la concepción de la estructura de la Iglesia como una pirámide, en la que la autoridad se comunicaba desde el vértice (el papa) a los niveles inferiores, había conferido a esa opinión una autoridad poco menos que definitiva. No habían faltado –es verdad– algunas voces que pidieran un nuevo concilio: durante la sede vacante tras la muerte de Pío XI, C. Costantini, urgido por su propia experiencia en extremo oriente y haciéndose eco de las instancias de los ambientes misioneros, redactó un proyecto articulado de un concilio. Roncalli fue informado del mismo, pero sólo en junio de 1959[24]. Sin embargo, las únicas iniciativas oficiales se habían orientado hacia una reanudación del concilio Vaticano interrumpido en 1870. Pío XI en los comienzos de su pontificado y Pío XII a comienzos de los años cincuenta se habían movido en esta perspectiva; a pesar de ello, sus proyectos –mantenidos rigurosamente en secreto– quedaron marginados mucho antes de cumplirse[25].

A las dos iniciativas sinodales, ambas imprevistas aunque desiguales, Juan XXIII añadió la puesta al día del *Codex juris canonici* promulgado en 1917, pero que se remontaba sustancialmente a los años 10 de este siglo y que mostraba, por consiguiente, signos de envejecimiento. Desde varias partes se deseaba esta adecuación, que llegó a tomarse en cuenta incluso durante los trabajos previos a un concilio que se desarrollaron bajo Pío XII[26]. El papa subordinaba este tercer programa a la conclusión del sínodo romano y, sobre todo, del concilio; sin embargo, pronto se vio con claridad que la atención de los aparatos curiales y de los mismos obispos se dirigía más bien espontáneamente a esta iniciativa, de contornos suficientemente trazados, que al concilio, algo remoto en las perspectivas eclesiásticas de aquellos años. Buena prueba de ello es una indicación de monseñor Villot de abril de 1962, según el cual «la mayor parte de

24. Cf. G. Butturini, *Per un concilio di riforma: una proposta inedita (1939) di C. Costantini*: CrSt 7 (1986) 87-139.

25. G. Caprile, *Pio XI e la ripresa del concilio Vaticano*: CivCat 117/3 (1966) 27-39; Id., *Pio XI, la Curia romana e il concilio*: CivCat 120/2 (1969) 121-133, 563-575; Id., *Pio XII e un nuovo progetto di concilio ecumenico*: CivCat 117/3 (1966) 209-227; el mismo texto se publicó con interesantes variantes en versión alemana: *Pius XII und das zweite Vatikanische Konzil*, en K. Schambeck (ed.), *Pius XII zum Gedächtnis*, Berlin 1977, 649-691.

26. G. Caprile, *Pio XII...*, 210, 212; cf. F. D'Ostilio, *La storia del nuovo Codice di diritto canonico*, Città del Vaticano 1983.

las comisiones han trabajado mucho más *pro reformando codice* que para la deliberación de un concilio»[27].

La alocución del 25 de enero presentaba el concilio en términos sobrios. Después de invocar la intercesión de la virgen María y la protección de los santos, el papa dedicaba solamente dos frases a los objetivos del concilio: por un lado «luz para la edificación y la alegría de todo el pueblo cristiano», y por otro «una amable y renovada invitación a los fieles de las Iglesias separadas para que también ellos participen con nosotros en este banquete de gracia y de fraternidad, por la que tantas almas suspiran desde todos los puntos de la tierra»[28]. El mismo Juan XXIII no tenía quizás las cosas claras todavía o, por lo menos, no quería sobrecargar aquel primer anuncio, por otra parte ya suficientemente desconcertante, teniendo sobre todo en cuenta que no apelaba a la fórmula ya clásica, según la cual los concilios eran convocados para decidir en materia de «fe y costumbres». No se proponía condenar errores ni enfrentarse con amenazas cismáticas. Era un trazado tan sintético que suscitaba incertidumbre en una opinión pública eclesial, acostumbrada más bien a recibir «directivas». Además, a la determinación con que el papa presentó su decisión, parece que no le correspondía una idea suficientemente definida del concilio. La clarificación y profundización de la fisonomía y de los objetivos del concilio las iría realizando gradualmente el mismo papa Juan a lo largo de los meses y años sucesivos y se resentirían igualmente del amplio debate que siguió al primer anuncio.

c) *El anuncio de los concilios anteriores*

Las modalidades elegidas para anunciar el Vaticano II son distintas de las que siguieron los grandes concilios y en particular Pablo III en el siglo XVI y Pío IX en el XIX con ocasión de los dos últimos. En la antigüedad la iniciativa imperial había dependido de la coyuntura política, de las preocupaciones eclesiásticas y, desde cierto momento, del consenso del patriarca de occidente. Más tarde, en la edad media, los papas habían ejercido de forma autónoma la facultad de convocar concilios, pero sólo tenían autoridad para la Iglesia latina. Tras la crisis conciliar del siglo XV, se había previsto que los concilios se celebrasen a plazo fijo, independientemente de la iniciativa del papa, que se mostró más bien reacio a esta decisión o prescindió de ella. Sólo con vistas a

27. A. Wenger, *Mgr. Villot et le concile Vatican II*, en *Deuxième...*, 244. Cf. también A. Melloni, *Per un approccio storico-critico ai «Consilia et vota» della fase ante-preparatoria del Vaticano II*: RSLR 26 (1990) 556-576.

28. Cito siempre de la redacción pesonal del papa (A. Melloni, *Questa festiva...*, II, 415-456), sensiblemente «limitada» en la redacción oficial, según la cual el segundo objetivo era una «invitación renovada a los fieles de las comunidades separadas para que también ellas nos acompañen amablemente en esta búsqueda de la unidad y de la gracia, a la que...» (cf. Ecclesia 926 [1959] 425). No *iglesias*, sino *comunidades*; no *participar*, sino *acompañar*; no *convite*, sino sólo *búsqueda*. El carácter incisivo de la frase quedaba así muy desvirtuado.

la reunificación con la Iglesia oriental, la convocatoria de los concilios de Lión y de Florencia fue un convenio entre Roma y Constantinopla.

En el contexto de las dramáticas dificultades que atravesó el cristianismo occidental en los primeros años del siglo XVI, se elevaron numerosas voces para pedir la reunión de un concilio, recurriendo incluso –como lo hizo el propio Lutero– a la «apelación» canónica al concilio. Finalmente, el papa Farnese logró a duras penas superar las tenaces resistencias que se oponían a la convocatoria del concilio, que la cristiandad llevaba ya varios decenios suplicando. Finalmente, Pablo III se resolvió en 1536, tras un laborioso ajetreo diplomático y de extenuantes mediaciones eclesiásticas, a anunciar un concilio en Mantua. Entonces, según la praxis de la época, fueron enviados nuncios papales a toda Europa, ante los príncipes y los principales centros eclesiásticos, con el fin de comunicar la convocatoria y conseguir la participación real de los obispos. El resultado fue desastroso y pasaron diez años más sin que el concilio pudiera celebrarse, a pesar de las repetidas convocatorias papales. Cuando se realizó, por fin, la convocatoria que tuvo éxito, gran parte de la cristiandad siguió dudando durante largo tiempo de que el papa quisiera realmente que se celebrara la asamblea conciliar. Mucho antes de que se formalizara la primacía papal, la Iglesia latina había interiorizado de tal modo una dependencia insuperable del papa, que dudaba de un acto tan solemne como la convocatoria de un concilio. Sobre todo en Roma eran refractarios a aceptar la eventualidad de un concilio y, de hecho, se observó que «mientras en el extranjero los nuncios cumplían la misión de notificar la bula, en Roma todos callaban sobre el concilio»[29]. Paradójicamente, cuatro siglos más tarde se reproduciría la misma contradicción: en Roma. «L'Osservatore Romano» nunca publicó el texto de la alocución del papa en San Pablo, sino sólo un escueto comunicado, mientras que el anuncio suscitó un amplísimo interés en la opinión pública.

Por su parte, Pío IX tomó en consideración la celebración de un concilio en 1849, o sea, inmediatamente después de su elección –y Juan XXIII lo haría de forma análoga–, pero la situación política italiana y las resistencias curiales retrasarían varios decenios la formalización de la intención del papa (1864) y más aún el comienzo de la preparación del concilio y su apertura efectiva. Sólo ante la inminencia de la reunión de la asamblea surgió el debate público, involucrando al mismo trabajo preparatorio[30]. El concilio Vaticano I tuvo por tanto un desarrollo considerablemente distinto de de lo que había pensado Pío IX.

Como ya hemos dicho, de los propósitos conciliares de Pío IX y Pío XII, que se detuvieron antes de llegar a la convocatoria, no hubo ninguna información pública.

De todas formas, el anuncio del 25 de enero había dado un paso irreversible; en los meses y en los años sucesivos el catolicismo, pero también las otras

29. H. Jedin, *Historia del concilio de Trento I*, Universidad de Navarra, Pamplona 1972, 321-348 (convocatoria en Mantua); 349-395 (convocatoria en Vicenza); 499-546 (primera convocatoria en Trento); 547-608 (segunda convocatoria en Trento).

30. R. Aubert, *Vaticano I*, Vitoria 1970, 41-56, y sobre todo G. Martina, *Pio IX (1867-1878)*, Roma 1990, 111-166.

tradiciones cristianas y el mismo mundo laico tendrían que tener en cuenta el proyecto de Roncalli. La Iglesia católica había entrado en una fase nueva e imprevista de su historia. De factor de continuidad e identidad para las sociedades occidentales, el papado romano y el catolicismo se preparaban a desempeñar un papel protagonista en el impulso para la renovación, incluso en la misma sociedad humana. A su vez, la gran área soviética –obstinada desde casi medio siglo en una polémica institucionalizada con el cristianismo postridentino– no podía dejar de percibir una novedad tan relevante, como lo atestigua por otra parte la atención que muy pronto prestó Moscú a la iniciativa del papa Juan. Hacía siglos que un acto exquisitamente eclesial no tenía un impacto histórico tan complejo y tan vistoso.

2. *Ecos, esperanzas, preocupaciones*[31]

Las simpatías que se había granjeado Juan XXIII en los primeros meses de su pontificado por sus actitudes pastorales constituyeron el trasfondo sobre el que se iban a expresar las reacciones ante el anuncio del nuevo concilio[32]. No obstante, los ecos fueron aún mucho más amplios, ya que afectaron a ambientes, grupos sociales y estratos culturales muy diversos, que rebasaban con mucho los confines habituales de la catolicidad romana[33]. También geográficamente se superó la acostumbrada área atlántica –Europa y América septentrional–; era un primer síntoma del alcance intercontinental que habría de caracterizar al pontificado de Juan XXIII y al concilio[34]. Es casi imposible tener un panorama completo de las reacciones y de los primeros comentarios suscitados por este anuncio. En pocas horas la noticia dio la vuelta al mundo encendien-

31. Resumo aquí mi *Giovanni XXIII e il Vaticano II*, en *Papa Giovanni*, 211-243, sobre todo 211-222. En el Archivo del concilio existen varias decenas de carpetas con los recortes de prensa sobre el concilio desde 1959, ordenados por países, pero no estudiados todavía.

32. Para las impresiones de la prensa italiana en los primeros meses del pontificado, cf. M. Marazziti, *I Papi di carta. Nascita e svolta dell'informazione religiosa da Pio XII a Giovanni XXIII*, Genova 1990, 47-126. También hay datos interesantes en A. y F. Manoukian, *La chiesa dei giornali. Ricerca sociologica sull'interessamento dei quotidiani italiani ai fatti della Chiesa del 1945 al 1965*, Bologna 1968.

33. Caprile I/1, 57-67 vuelve a publicar una reseña de comentarios editada por La Civiltà Cattolica del 25 abril 1959; la primera nota señala además varias reseñas análogas publicadas en los principales órganos de información religiosa. Es curioso que la reseña clasifique como «discrepancias» los comentarios de varios periódicos, como Le Monde, según los cuales, con la convocatoria del concilio, Juan XXIII había marcado objetivamente un giro de su pontificado respecto al anterior.

34. Para estos meses de la primera mitad de 1959 se muestran muy parcas las fuentes privadas. Efectivamente, entre los diarios del periodo conciliar (Siri, Döpfner, Congar, Chenu, Edelby, Bartoletti, Musty, Perraudin, Jedin, Tromp, Felici, Léger, Tucci, Moeller, Fenton, Dupont, Semmelroth, Urbani, Nicora, etc.), la mayor parte comienza normalmente sólo en octubre de 1962 o poco antes. Por eso son sumamente preciosas las escasas notas sobre estos meses: W. A. Visser't Hooft, *Memoirs*, London 1973 (trad. fr., Paris 1975); Id., *Für die Menschen bestellt*, 247-304; H. Jedin, *Lebensbericht*, Mainz 1984 (trad. italiana, *Storia della mia vita*, Brescia 1987).

do la atención, el interés, los anhelos, con tal variedad de acentos, de matices y de actitudes, que incluso el resumen más detallado no logra sino recoger unos cuantos ejemplos.

Inmediatamente fue general la percepción de que se estaba produciendo un giro profundo en el seno del catolicismo; cada uno se imaginaba el contenido y los desarrollos que más le complacían; pero lo más impresionante era la esperanza y la ilusión que embargaba a la gente.

a) *Los ambientes católicos*

Por encima del silencio desorientado, o quizás encogido, de los cardenales presentes en San Pablo *extra muros*, las respuestas a la comunicación del texto de la alocución papal enviada a todos los miembros del colegio cardenalicio se caracterizan sobre todo por su embarazosa preocupación. El 25 de enero estaban presentes 17 cardenales; hubo 25 (entre los cuales 7 ya habían estado presentes en San Pablo) que respondieron por carta entre el 26 de enero y el 14 de abril: para 10 de ellos se trató de un simple acuse de recibo y sólo 3 manifestaron una opinión articulada; finalmente, hubo 38 que no dieron ninguna respuesta. Los cardenales Fossati y Tappouni subrayaban el aspecto ecuménico del concilio; Urbani recordaba con discreción las conversaciones que había tenido con Roncalli sobre la «puesta al día de las leyes eclesiásticas». Pizzardo, desde el punto de vista de la Congregación de seminarios, deseaba que se insistiera en la encíclica *Humani generis* y que se interviniera en la disolución de los conflictos entre el clero secular y el clero regular. El norteamericano Spellman, por su parte, tuvo ocasión de manifestar su disgusto por haberse enterado del anuncio del papa sólo por la prensa, añadiendo que la decisión le parecía «avocada a un fracaso seguro». En Milán, el cardenal Montini reaccionó «en caliente», comunicando al padre Bevilacqua su preocupación de que se cayera en un «avispero»; en Bolonia Lercaro, según una fuente periodística, se sintió emocionado y desconcertado; el arzobispo de Génova, Siri, manifestó su sorpresa y preocupación[35].

En Roma, L'Osservatore Romano sólo publicó el comunicado de la secretaría de Estado, pero no el texto de la alocución papal de San Pablo, esperando a que les llegara una copia a todos los cardenales. Por eso mismo la información oficial sobre el anuncio del papa resulta un tanto escueta[36], aunque el comuni-

35. AD I/1, 114-149. AD no publica la respuesta del cardenal Micara, vicario del papa para Roma, que por otra parte sólo se refiere a la convocatoria del sínodo romano (M. Manzo, *Papa Giovanni vescovo...*, 288-289). Pizzardo respondió al secretario de Estado el 15 de febrero, AS App., 25-28. Cf. también Caprile I/1, 46-54. Para Montini, cf. A. Fappani-F. Molinari, *G. B. Montini giovane*, Torino 1979, 171. Para Lercaro, cf. V. Gorresio, *La nuova missione*, Milano 1968, 176. Para Siri, cf. B. Lai, *Il papa non eletto*, Roma-Bari 1993, 179.

36. El texto completo de la alocución papal se publicó en Acta Apostolicae Sedis 51 (1959) 65-69, y luego en La Documentation catholique, en el fascículo del 29 de marzo (385-388), en Informations Catholiques Internationales en el de 1 de abril (93, pp. 27-28), en Herder Korrespondenz en el de mayo (387-388), mientras que La Civiltà Cattolica e Il Regno no lo publicaron nunca.

cado se le había dado por equivocación la prensa incluso antes de que Juan XXIII pronunciase su alocución consistorial. La Civiltà cattolica en los fascículos del primer trimestre de 1959 ignora por completo el anuncio, limitándose a reproducir en la «cronaca» el escueto comunicado. El primer síntoma esporádico de atención aparece tan sólo en el fascículo del 25 de abril de 1959, con una reseña de los comentarios de la prensa[37]. La autorizada revista no dedicó al anuncio del concilio, durante todo el año1959, ni un solo artículo digno de tal nombre.

Según escribía a comienzos de agosto un observador autorizado al arzobispo de Milán, «la Roma que conoces y de la que te desterraron no parece en definitiva haber cambiado nada, como creo que debería haber hecho. Tras el primer susto, vuelve el círculo de buitres. Despacio, pero vuelve. Y vuelve sediento de nuevos desgarrones, de nuevas venganzas. Ese macabro círculo se estrecha en torno al *carum caput* [el papa]. Se ha vuelto a formar, sin duda alguna»[38]. El anuncio del concilio había acelerado quizás la conjunción de pujantes resistencias tras el irenismo de las primeras semanas posteriores a la elección de Roncalli.

Entre las conferencias episcopales, la de Alemania occidental se mostró especialmente solícita, dedicando una especial atención al anuncio, sobre la base de una relación del arzobispo Jäger, ya en la reunión de Fulda, que se tuvo a mediados de febrero; un mes más tarde, en una reunión extraordinaria que se celebró en Bühl, comenzaron aelaborarse las propuestas alemanas para el concilio. Por aquellos mismos días el episcopado polaco publicó una carta colectiva sobre el acontecimiento y el 14 de abril creó una comisión conciliar en el seno de la conferencia episcopal[39].

En Italia, en la sesión del 11 de junio de los dirigentes de la conferencia episcopal, no encontró consenso alguno la propuesta del arzobispo de Bolonia

37. L'Osservatore Romano publica el 1 de febrero un artículo donde se comenta la alocución del 25 de enero, *Il triplice annuncio*; durante el primer semestre de 1959, el diario de la santa Sede vuelve sobre el tema del concilio el 11 de febrero con un artículo de A. Bacci, que defiende el uso del latín como lengua del concilio; indirectamente, el 15 de marzo, con otro artículo de R. Spiazzi sobre *S. Tommaso e i concili ecumenici* y, del mismo dominico, el 21 de mayo, con el artículo *Il senso del concilio ecumenico*. El 6/7 abril se publica una nota de C. Boyer, *Significati diversi della parola «ecumenico»*; en este punto –tan delicado para el significado especialmente denso del adjetivo– insiste también el Times de Londres con un artículo del 21 de abril. Cf. también G. Caprile, *Primi commenti all'annunzio del futuro concilio:* CivCat 110/2 (1959) 292-295. Cuando G. Caprile recogió en un volumen (*Il concilio Vaticano II. Annunzio e preparazione* I/1, Roma 1966) sus crónicas de la preparación del concilio tuvo que redactar expresamente algunos capítulos (39-54, 107-181) sobre los periodos entre 1959 y la primera mitad de 1960, durante los cuales la revista pemaneció casi muda. Un agudo comentario del anuncio es también el del jesuita R. Rouquette: Etudes 300 (1959) 394-401; 301 (1959) 235-236, 386-389. También dedica amplio espacio al anuncio Informations catholiques internationales, ya desde el fascículo del 1 de febrero. Por el contrario, Stimmen der Zeit es muy sobrio y después de una breve nota en el fascículo de marzo (462-464) ya no publica nada sobre el anuncio del concilio durante todo el año 1959.

38. G. de Luca a G. B. Montini el 6 de agosto de 1959, en P. Vian (ed.), *Carteggio 1930-1962,* Brescia 1992, 232.

39. J. Kloczowski, *Les Eveques polonais et le concile Vatican II*, en *Deuxième...*, 167-168.

para la creación de comisiones de obispos italianos, que estudiasen las propuestas de las diversas regiones sobre los temas conciliares. Montini creía prematura la iniciativa y prefería que se aguardasen las indicaciones de Roma; también Urbani, sucesor de Roncalli en Venecia, dijo que se sentía perplejo. Pero se centraron en la decisión de preparar una carta pastoral colectiva sobre el laicismo. En la siguiente asamblea de los presidentes de las regiones conciliares de octubre, el comunicado final no menciona para nada el anuncio del concilio. La conferencia regional del Piamonte habló de él un mes antes, constatando que cada obispo había respondido ya individualmente a la consulta ante-preparatoria[40]. Por su parte, el arzobispo de Milán, monseñor Montini, había dirigido un *Mensaje* a sus fieles ya el 26 de enero, habiendo sido presumiblemente informado de antemano del anuncio papal. Monseñor Ursi, de la pequeña diócesis meridional de Nardò subrayaba en julio el alcance ecuménico del futuro concilio[41].

Los obispos holandeses trataron de la consulta ante-preparatoria en la reunión de finales de julio; el anuncio del mes de enero no fue sin embargo objeto de discusión por parte de la conferencia de los Países Bajos[42].

En los Estados Unidos fue el obispo de Pittsburg, J. J. Wright, quien puso de relieve la importancia del anuncio con ocasión de la fiesta de los santos Pedro y Pablo[43]. En un documento de febrero de 1959, la conferencia episcopal canadiense subraya el carácter pastoral y ecuménico del anuncio de Juan XXIII y formula las preguntas que todos se hacían: ¿será o no la continuación del concilio de Pío IX? ¿a quiénes se invitará al concilio? ¿participarán también en él las iglesias ortodoxas?[44].

Si el episcopado se muestra bastante lento, al menos en la apreciación pública de la iniciativa papal, ésta encuentra sin embargo una audiencia particularmente atenta y una actitud de simpatía en los ambientes que llevaban años comprometidos en la promoción, elaboración y experimentación de la renovación de los diversos aspectos del catolicismo. No faltaron tampoco valoraciones inciertas, debido a que la primera información se limitaba al comunicado

40. Con ocasión de la sesión de junio, Juan XXIII sustituyó, como presidente del episcopado italiano, al anciano cardenal Fossati por el arzobispo de Génova, cardenal Siri: F. Sportelli, *La Conferenza episcopale italiana (1952-1972)*, Potenza 1994, 120-121. Cf. M. Velati, *I «consilia et vota» dei vescovi italiani*, en *Veille*, 101.

41. Este texto fue agregado a la respuesta que dio el cardenal de Milán al envío de la alocución papal, AD I/1, 119-121 y en G. B. Montini, *Discorsi e scritti sul Concilio (1959-1963)*, ed. por A. Rimoldi, Brescia-Roma 1983, 25-26; cf. A. Rimoldi, *La preparazione del concilio*, en *G. B. Montini arcivescovo di Milano e il concilio ecumenico Vaticano II. Preparazione e primo periodo*, Brescia 1985, 202-205. Para Ursi, cf. Caprile, I/1, 142-143.

42. J. Y. A. Jacobs, *L' «aggiornamento» est mis en relief. Les «vota» des évêques néerlandais pour Vatican II*: CrSt 12 (1991) 323-340 y en *Veille*, 101. Sobre los ecos en los Países Bajos, cf. Id., *Met het oog op een andere Kerk Katholiek Nederland en de voorbereiding van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie 1959-1962*, Baarn 1986, 17-24.

43. Caprile, I/1, 158-159.

44. La Semaine religieuse de Montréal, así como La Semaine religieuse de Québec se muestran muy parcas en hablar del anuncio del papa. Debo estas informaciones a la cortesía de mi colega A. Naud, antiguo secretario del cardenal Léger.

de la secretaría de Estado, en el que se hablaba también de hacer frente a los errores[45]. De todas formas, dentro de estos movimientos se apreció muy pronto en el nuevo papa un talante menos intransigente que el de su predecesor[46]. Algunos actos pastorales, desde la importancia atribuida a su responsabilidad como obispo de Roma, hasta la solemnidad de la toma de posesión de la catedral de San Juan de Letrán y las visitas a los hospitales y a las cárceles, y hasta la cancelación del adjetivo «pérfido» en los *oremus* del viernes santo relativos a los judíos, preanunciaban un pontificado distinto y más atento a las instancias renovadoras. Congar, por su parte, anotaba:

> ...he aquí que un papa amenazaba con abandonar algunas posiciones. La Iglesia comenzaba a tomar la palabra. Algunos hablaban de restituir a los obispos una mayor independencia. Mientras que el pequeño grupo privilegiado de teólogos romanos imponía sus ideas a todos los demás, he aquí que se les daba a éstos una ocasión de independencia. Me parecía que todo ocurría como si, habiéndose dado perfectamente cuenta del peligro, la curia de Pío XII, que había permanecido en el cargo, se plegase a lo que no tenía más remedio que plegarse, pero sin romperse y comprometiéndose a reducir al mínimo posible los perjuicios acarreados al sistema[47].

Mientras que resulta relativamente fácil informar sobre las reacciones más cualificadas, es casi imposible dar cuenta de los millares de consideraciones que trasmitieron los más distintos medios de comunicación, desde los periódicos diocesanos y parroquiales hasta las emisoras de radio y las cadenas de televisión.

Es sintomático que, ya pocos meses después de la alocución de San Pablo, un sacerdote suizo comprometido con el movimiento ecuménico, Otto Karrer, redactase, como conclusión de sus contactos epistolares y personales en Roma con el alemán monseñor. Höfer y con el jesuita Bea, una memoria sobre las perspectivas de unión entre los cristianos que podía abrir el futuro concilio, enviándosela a obispos y a teólogos[48]. En la perspectiva ecuménica, Karrer mostraba sus deseos de que se renunciase a toda proclamación de nuevas proposiciones dogmáticas y de que se reinterpretasen las definiciones de 1870, valorando la declaración de los obispos alemanes de 1875 aprobada por Pío IX. Para facilitar las relaciones con los ortodoxos orientales, Karrer creía necesario adecuar las reivindicaciones primaciales de Roma a la comunión fraterna que

45. Así el brasileño A. Amoroso Lima en una carta del 26 de enero desde New York, *Joâo XXIII*, Rio de Janeiro 1966, 22-24.

46. Cf. E. Fouilloux, *«Mouvements»...*

47. Y.-M. Congar, *Mon Journal*, 3.

48. Karrer es uno de los precursores del Vaticano II; en un artículo publicado en 1955 por la revista ecuménica Una Sancta (*Wie stellt sich der katholische Glaube in der Wirklichkeit des Lebens dar?*, 24-34) proponía la celebración de un nuevo concilio. Sobre él, cf. L. Höfer, *O. Karrer 1888-1976. Kämpfen und Leiden für eine welthoffene Kirche*, Freiburg i. Br. 1985; en las p. 394-400 se edita el «Memorandum»; cf. V. Conzemius, *Otto Karrer (1888-1976)*, en *Deuxième*, 340-358 y E. Fouilloux, *Des observateurs non-catholiques*, en *Vatican II commence*, 235-261.

rige las relaciones intereclesiales según la tradición ortodoxa. Habría tenido un enorme significado el reconocimiento del derecho de las Iglesias locales a elegir su obispo. Pero en las relaciones con los protestantes Karrer era menos optimista; sugería la promoción de contactos en muchos niveles y sobre todo con el Consejo de Ginebra. Una tercera sección del documento se refería a la renovación interna del catolicismo, centrada en la colegialidad episcopal, en la centralidad de la Biblia, en el uso de las lenguas vulgares en la liturgia y en el oficio divino y, finalmente, en la simplificación de muchos aspectos de la praxis eclesiástica.

También A. Bea elaboró sus «reflexiones» sobre el tema del concilio y sobre sus objetivos ecuménicos, enviándolas a varios corresponsales[49]. Según él, sería un error esperar demasiado del concilio en el terreno de la unión; hay problemas eclesiológicos no menos importantes, sobre todo «la doctrina sobre la Iglesia y, dentro de ella, el tema de la situación de los obispos. A mi juicio, hay que conseguir que los obispos se vean más comprometidos tanto en el gobierno de la Iglesia universal como especialmente en el de su propia diócesis. No debería ocurrir que se ordenen y decidan cosas relativas a una diócesis sin concultar previamente al ordinario. Esta centralización no es ciertamente beneficiosa para la Iglesia». También afirma Bea que «en la eclesiología me parece importante la cuestión del dominio de Cristo como rey. Además, debería clarificarse intensamente la idea sobre el Espíritu santo como principio que guía e ilumina al cuerpo místico de Cristo, para motivar así desde dentro la autoridad magisterial de la Iglesia». Siempre en sus «reflexiones» Bea habla además de «la composición de la curia romana y, en particular, de las congregaciones. Sería indispensable que al frente de cada congregación estuviera un especialista, aunque no fuera cardenal. También el grupo de consejeros debería estar compuesto internacionalmente...»[50].

A mediados de junio el secretariado de la Conferencia católica para las cuestiones ecuménicas ponía en circulación una *Nota sobre la recuperación de la unidad cristiana con ocasión del próximo concilio*, elaborada en las semanas precedentes y enviada a numerosos obispos y teólogos y más tarde a todos los padres conciliares[51]. Esta nota, densa y bien articulada, dentro de una absoluta

49. St. Schmidt, *Agostino Bea, il cardinale dell'unità*, Roma 1987, 314. Desgraciadamente el texto se ha perdido y sólo se conocen algunos trozos a través de las cartas del mismo Bea.

50. *Ibid.*, 315.

51. El comité de dirección había celebrado una sesión borrascosa en Roma el 26 de febrero de 1959, como informa el embajador francés ante la santa Sede en el informe del 16 de marzo. El mismo comité firmó la *Note du Comité directeur de la «Conférence catholique pour les questions oecuméniques» sur la restauration de l'Unité chrétienne à l'occasion du prochain Concile* (mecanografiado, 14 pp.); estaba compuesto por Ch. Boyer, Fr. Davis, C. J. Dumont, J. Höfer y J. G. M. Willebrands. La nota se estructura en seis partes, además de la introducción y de la conclusión; se dedican a: (II) «dificultades y prejuicios de orden psicológico»; (III) «la falta de preparación de los espíritus»; (IV) «distinguir, pero no disociar»; (V) «las dificultades de fondo»; (VII) «la presente coyuntura»; (VII) «el compromiso que se espera de la buena voluntad de la Iglesia católica». Cf. también M. Velati, *La proposta ecumenica del Segretariato per l'unitá dei cristiani*, en *Verso il concilio*, 273-343.

fidelidad a su título, contiene –más bien que unas sugerencias para el concilio– una «guía» operativa para la iniciativa de la Iglesia católica con vistas a la reunificación cristiana. Este valiente documento de la Conferencia atestigua significativamente hasta qué punto el mero anuncio del concilio había liberado y alentado energías latentes. Hay que añadir además que, aunque esta memoria iba dirigida sobre todo a los responsables romanos de la Iglesia, deja entrever ciertas instancias y sugerencias que van a tener eco en el trabajo conciliar. Y tampoco hay que olvidar el indudable impacto que tuvo en el clima preconciliar, contribuyendo a que se consolidase el área de opinión favorable a un compromiso ecuménico.

Se diría que lo que predominaba era advertir sobre las dificultades de una acción ecuménica capaz de evitar las contradicciones recurrentes en la postura católica. La *Memoria* subraya con realismo las dificultades y los obstáculos que se oponen al acercamiento. La probable aportación decisiva del padre Dumont puede explicar la reiterada confianza de que es más fácil y está más cerca el acuerdo con los ortodoxos que con los protestantes (§ 22). La participación del padre Boyer, en cambio, ayuda quizás a comprender el uso de un lenguaje –«hermanos separados», «iglesias separadas»– que muy pronto habría de abandonarse. Con un ojo puesto en el concilio, se pone en guardia contra los efectos catastróficos de posibles nuevas definiciones dogmáticas o de enfatizaciones marianas; del mismo modo, se desea un reconocimiento de los poderes propios de los obispos y la puesta en marcha de instancias eclesiásticas intermedias (conferencias episcopales, patriarcados) que equilibren la centralización romana. Sorprende la lúcida anticipación con que la nota previene contra ciertas formas de relación entre los obispos y Roma dominadas por la prisa, por la espectacularidad, por el uso de textos preconfeccionados. Se manifiesta agudamente la convicción de que una unión entre las Iglesias determinada por la preocupación de hacer un frente común contra el comunismo sería tan efímera como la que sugirió en Florencia la amenaza musulmana. Se señala además la importancia ecuménica del reconocimiento de la «legitimidad de ciertas formas de teología puramente bíblica y patrística» y no escolástica. Finalmente, se señala el valor decisivo del bautismo –administrado en cualquier confesión cristiana– y el fundamento de comunión (*koinonia*) de la concepción de la Iglesia como elementos teológicos cruciales para el entendimiento entre las Iglesias.

Casi por aquellos mismos días se desarrollaba en el monasterio benedictino de Maria-Laach, uno de los epicentros de la renovación litúrgica, un coloquio entre publicistas cristianos, católicos y no católicos, sobre *El concilio y la unidad de los cristianos*[52]. Las palabras de presentación del arzobispo de Paderborn constatan la incertidumbre sobre la fisonomía del futuro concilio que dominaba todavía: se dedican exclusivamente a una exposición sintética de la doctrina catolico-romana tradicional sobre el concilio, según la sancionaba el Código de derecho canónico.

52. Caprile, I/1, 89-90 y 145-146; HerKorr 13 (1959) 507-509; el texto de la relación presentada por mons. Jäger en DC 56 (1959) 945-954.

También en los ambientes comprometidos en la investigación teológica e histórica la perspectiva de un nuevo concilio suscitaba iniciativas dirigidas a producir instrumentos o a profundizar en temas que pudieran facilitar los trabajos conciliares. El historiador de los concilios más autorizado, H. Jedin, presentó muy pronto una síntesis del desarrollo de los concilios ecuménicos, editada en 1959 y destinada a alcanzar un gran éxito[53]. Un instituto de Bolonia se empeñó en la preparación, por impulso de G. Dossetti y con la colaboración de autores de varias naciones, en la edición integral en las lenguas originales de los textos de las decisiones de todos los concilios ecuménicos o generales[54].

El anuncio del concilio no escapó de la atenta vigilancia de G. La Pira: «Un hecho de inmenso alcance sobrenatural e histórico»; pocos meses más tarde, el alcalde de Florencia señalaba que «es precisamente el concilio el hecho 'político' esencial del que depende la paz de los pueblos y su futura nueva estructuración política, social, cultural y religiosa»[55]. Resulta difícil, pero no sería imposible ni carecería de interés, hacer un inventario de las reacciones «en caliente» suscitadas por el anuncio del concilio[56].

b) *Los cristianos no católicos*

El intenso dinamismo de los contactos intercristianos que siguió a la segunda guerra mundial, bajo el impulso del Consejo ecuménico de las Iglesias de Ginebra y más tarde con la participación de las Iglesias ortodoxas orientales, no había implicado al catolicismo. Según una nota de Visser't Hooft, «durante aquellos años no teníamos, a nivel oficial, relaciones con el Vaticano»[57]. No había nada que hiciera prever que el ecumenismo cristiano estuviera a punto de dar un giro en su evolución. Una autorizada revista había escrito precisamente a comienzos de 1959 que «el remedio soñado para la extinción del cisma [entre latinos y orientales], es decir un concilio ecuménico, parece sin duda ahora una quimera...»[58]. Sin embargo, el anuncio de Juan XXIII había imprimido una

53. H. Jedin, *Kleine Konzilgeschichte,* Freiburg 1959 (trad. española: *Breve historia de los concilios,* Barcelona 1960)

54. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Istituto per le scienze religiose-Bologna, curantibus J. Alberigo, P. P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, consultante H. Jedin, Friburgi 1962.

55. Apuntes del 26 de enero y del 24 de abril: F. Mazzei, *Giovanni XXIII e La Pira*, en *Giovanni XXIII transizione...*, 73.

56. En el Archivo del concilio existen varias carpetas con las peticiones o estudios enviados espontáneamente a Roma con vistas al concilio a partir de 1959, ordenados por temas: definiciones marianas, paz, celibato, etc.; desgraciadamente este material no ha sido estudiado.

57. W. A. Visser't Hooft, *Mémoires*, 326.

58. G. Dejaifve, en Nouvelle Revue Théologique (1959) 86, citada en el editorial de Irénikon 32 (1959) 4, según el cual el anuncio del papa había suscitado un «interés extraordinario». Esta misma revista trimestral inserta en cada fascículo una esmerada crónica de los ecos del anuncio en los ambientes ecuménicos (58-61, 80-90, 93-98, 221-227, 489-492). Publica igualmente en el fascículo de otoño un autorizado reepílogo de las reacciones ecuménicas: *Le prochain concile et l'Unité de l'Eglise* de O. Rousseau (309-333). También Una Sancta. Rundbriefe für interkonfessionelle Begegnung dedica artículos de comentario al anuncio del teólogo ortodoxo G. Florovsky

aceleración imprevisible y representaba, ya desde el primer momento, un giro en el itinerario de la unidad cristiana.

A finales de marzo llegaba a Roma el representante de Constantinopla ante el Consejo ecuménico de las Iglesias, el metropolita Iakovos (Koukouzis) de Malta[59], que –acompañado del teólogo N. Nissiotis– fue recibido por el papa Juan como representante especial del patriarca ecuménico Atenágoras[60]. Se debía esto a la alusión a los antiguos proyectos conciliares constantinopolitanos, contenida en el mensaje navideño del papa, cuya importancia ecuménica no había dejado de percibirse. En efecto, el patriarca Atenágoras se había hecho eco de él ya en el mensaje del 1 de enero de 1959[61]; por otra parte, era muy vivo el interés que entre las demás Iglesias ortodoxas había suscitado la perspectiva conciliar. En abril, el delegado apostólico en Turquía, monseñor Giacomo Testa, hombre de confianza del papa, devolvió la visita al patriarcado de Constantinopla[62]. De la disponibilidad de Atenágoras se hizo eco, a finales de abril en los Estados Unidos, el mismo metropolita Iakovos, en una intervención durante un encuentro de Iglesias cristianas[63]. Un periódico griego subrayaba oportunamente que «nos encontramos ahora frente a una nueva situación»; no obstante, formuló algunas reservas un autorizado teólogo griego, H. Alivisatos. A su vez, la Iglesia copta y el patriarcado de Antioquía expresaron una atenta consideración por la iniciativa de Juan XXIII. Era espontáneo atribuir al papa Juan una sensibilidad particular por el mundo «ortodoxo», que había conocido directamente en los Balcanes y que, incluso tradicionalmente, había sentido como más cercano por parte de los católicos romanos. Más aún, estos presupuestos parece que en más de una ocasión suscitaron preocupaciones y recelos en

y del católico J. Chrysostomos en el fascículo de agosto 1959. A su vez Vers l'Unité chrétienne, boletín del Centro «Istina», publicó en febrero de 1959 un fascículo especial, *Le prochain Concile et l' Unité chrétienne*, con un largo comentario del padre C. J. Dumont, según el cual no debe hablarse de «concilio de unión», es decir, de un concilio que comprenda a todas las Iglesias cristianas, sino de «concilio de unidad», es decir, dirigido a preparar la unidad. Este objetivo debería verse facilitado –según el mismo Dumont– por la creación de un organismo católico para los contactos ecuménicos. Precisamente a partir de 1959, bajo el impulso del anuncio del concilio, el boletín parisino toma una forma más estable y sigue dedicando gran espacio al significado ecuménico de la perspectiva conciliar, incluso con la colaboración de teólogos no romanos (G. Florovsky, el obispo Cassien, J. Meyendorff, A. Schmemann, N. Arsenieff, H. Alivisatos).

59. G. Poulos, *A Breath of God. Portraits of a Prelate. A Biography of Archbishop Iakovos*, Brookline Mass. 1984, 30 («an historic meeting»), 105. La noticia de la audiencia apareció en La Croix el 17 de abril: cf. Irénikon 32 (1959) 218 e Il Regno 4 (11959)/5, 28, pero no figura en los «fogli d'udienza» de la antecámara pontificia.

60. De la audiencia del 18 de marzo da una breve información el 23 de marzo el embajador alemán Strachwitz a partir de un encuentro suyo con el metropolita; cf. A. Melloni, *Governi e diplomazie davanti all'annuncio del Vaticano II*, en *Veille*, 238-239.

61. Irenikon 32 (1959) 91-93; Caprile, I/1, 71-72; Etudes 92 (1959) 251.

62. El 9 de marzo monseñor G. Testa fue recibido en audiencia por Juan XXIII: OssRom 57/1959; cf. Caprile I/1, 68-81. La Croix del 22 de abril informa de la audiencia con Atenágoras.

63. New York Times, 23 de abril de 1959. El mismo periódico informa el 21 de junio del desmentido del patriarcado de Moscú a la noticia de contactos del mismo patriarcado con la nunciatura de Viena con vistas a una participación en el concilio.

los ambientes del protestantismo; se percibe un atisbo de esta actitud el mes de agosto cuando, al margen de la sesión del Comité central del Consejo ecuménico de las Iglesias que se celebró en Rodas, los teólogos romanos y los ortodoxos se pusieron de acuerdo para un encuentro de estudio que habría de celebrarse en Venecia, desencadenando inmediatamente algunas reacciones entre los protestantes que se movieron incluso para anular este programa[64].

No obstante, las reacciones más oportunas a la alocución de Juan XXIII sobre el concilio vinieron de Ginebra, de la sede del Consejo ecuménico de las Iglesias (WCC), por iniciativa del pastor reformado holandés W. A. Visser't Hooft, secretario general de dicho Consejo[65]. Ya el 27 de enero Visser't Hooft expresaba un «interés particularísimo» por la alusión de Juan XXIII a la unidad de los cristianos; dos semanas más tarde, el Comité ejecutivo del Consejo hacía suya esta declaración[66]. Realmente, en Ginebra no sólo se mostraban atentos a los nuevos aires que provenían de Roma, sino preocupados también por evitar que la Iglesia romana monopolizase una nueva etapa ecuménica.

De todas formas, el Consejo se empeñó en promover canales de información sobre el proyectado concilio, que por otra parte no eran fáciles dada la incertidumbre que reinaba igualmente en Roma[67]. Se preguntaban cuál sería el significado de concilio «ecuménico», es decir, si implicaba la participación directa de las otras Iglesias cristianas o más bien una invitación a una búsqueda común de la unidad[68]. En un informe del 23 de marzo Visser't Hooft manifestaba la convicción de que el concilio no sería, como el de Florencia, un concilio de unión; pero esta oportuna conclusión no debía disuadir al Consejo de prestar una viva atención a la iniciativa de Juan XXIII y de hecho se proponía la creación en Roma de un «organismo especializado y permanente» del propio Consejo, que pudiese seguir de cerca la problemática ecuménica. En aquella misma ocasión, Visser't Hooft sugería que se planteara inmediatamente como preliminar la cuestión del reconocimiento de la libertad religiosa. El 22-23 de febrero se celebró en Ginebra un primer encuentro entre el mismo secretario general y su compatriota católico Willebrands, promotor y secretario de la Conferencia católica para las cuestiones ecuménicas. El siguiente mes de marzo hi-

64. Cf. el fascículo de octubre de 1959 de HerKorr y las notas de Visser't Hooft (*Mémoires*, 327-328).

65. Cf. el capítulo de sus *Mémoires* dedicado a la Iglesia católica. Cf. Ph. Chenaux, *Le Conseil oecuménique des Eglises et la convocation du concile*, en *Veille*, 200-213; Caprile, I/1, 86-103 vuelve a publicar dos artículos del cardenal Bea escritos en 1961 en La Civiltà Cattolica sobre las reacciones protestantes al anuncio del concilio. Hay reseñas bien informadas sobre las reacciones de los ambientes y de la prensa no católica en Herder Korrespondenz 13 (1959) 354-359, 401-405, 436-438, 534-536.

66. La revista Time del 23 de febrero de 1959 publica un artículo *Replay to the Pope* con datos interesantes sobre la compleja elaboración de esta conclusión.

67. Ya en marzo la nunciatura en Berna encargó al prelado E. Chavaz que informase al Consejo sobre la preparación del concilio: Ph. Chenaux, *Le Conseil...*, 202.

68. El mismo Visser't Hooft anotaba que «en el curso de las conversaciones algunos amigos católicos, en vez de informarnos sobre lo que habría de hacer el concilio, nos preguntan si tenemos alguna idea de lo que va a hacer»: *Mémoires*, 327.

zo un viaje informativo a Roma por cuenta del Consejo de Ginebra H. H. Harms: el éxito pareció totalmente negativo, quizás porque Harms entró en contacto con un interlocutor poco adecuado, el cardenal Tisserant, en lugar de entrevistarse con Bea, que se convertiría muy pronto en el colaborador de confianza del papa para los problemas ecuménicos[69].

Por parte anglicana se tomó la iniciativa de enviar ante Juan XXIII, a comienzos del verano, a un eclesiástico, I. Rea, portador de una carta del arzobispo de Canterbury: era el preludio de una visita del mismo arzobispo a Roma.

El interés que suscitó el anuncio romano provocó también, sin embargo, incertidumbres y reservas, por la desconfianza tradicional ante la Iglesia católica y sus posiciones dogmáticas e institucionales. Se consideraba indispensable evitar todo fácil irenismo.

Unos meses después del primer anuncio del concilio estaba claro que el impulso del papa para acentuar su valor ecuménico, si bien es verdad que encontró un gran interés y suscitó esperanzas en la opinión pública, también lo es que chocó en Roma, pero también en los centros no católicos más autorizados, con notables recelos[70]. La antigua desconfianza secular, a pesar de haber sido trascendida por la iniciativa del papa Juan, ponía de manifiesto la existencia de desgarrones y viscosidades de notable alcance. En consecuencia, también el interés de los cristianos no romanos tendía a disminuir. En occidente, se adoptó una actitud posibilista y gradual, optando por intensificar los contactos y clarificar el tema de la libertad religiosa; en oriente la desilusión fue más profunda, como se vería a la hora de la invitación a enviar «observadores». Y el 1 de mayo el patriarca Atenágoras, quizás también para evitar alarmas sobre sus posibles condescendencias con Roma, publicó una nota que excluía su disponibilidad a aceptar una invitación por separado al concilio.

c) *Informaciones diplomáticas y comentarios de prensa*

Una percepción interesante del eco que suscitó la alocución del 25 de enero es la que nos ofrecen desde Roma los informes de los representantes diplomáticos acreditados ante la santa Sede o ante la República italiana[71]. En los días inmediatamente posteriores algunos ignoran o prestan muy poca atención al anuncio, ocupados de informar sobre la incierta suerte del gobierno italiano. Así la embajada de Estados Unidos sólo el 31 de enero informa sobre el concilio, relacionándolo con el tema de la unidad cristiana y también con el de la situación en China (eco de la alusión hecha por el papa en la homilía pública de San Pablo, que había precedido a la alocución a los cardenales). El embajador francés es más puntual y, volviendo sobre el tema unos días más tarde, cree que

69. A. Melloni, *Governi...*, en *Veille*, 239.
70. Así anotaban oportunamente Bea (S. Schmidt, *Agostino Bea...*, 315) y H. Jedin (*Storia della mia vita*, 296).
71. Cf. A. Melloni, *Governi...*, en *Veille*, 214-257, sobre todo 224-240.

es preciso subrayar una actitud interesada de la curia romana, que deseaba un mejor reparto de las responsabilidades, tras la fuerte centralización de Pacelli. R. de Margerie es el primero que se atreve a predecir la fecha de realización del proyecto roncalliano y afirma que el concilio no podrá comenzar hasta 1962.

Por su parte, la embajada de la República federal alemana ve facilitada su tarea por tener como consejero eclesiástico a un prelado, J. Höfer, comprometido en el movimiento ecuménico y por eso mismo en disposición de dar valoraciones oportunas y de disponer de informaciones cualificadas. Por tanto, el 29 de enero el embajador puede trasmitir a Bonn un informe articulado de Höfer, que pone el acento en las perspectivas ecuménicas, que por supuesto interesaban de forma particular en una situación de confesión mixta, como la alemana. Al día siguiente se envió un nuevo informe dedicado al problema, que empezaba a tematizarse en Roma, de la relación entre el nuevo concilio y los anteriores.

Desde diversas partes se preguntan por las modalidades en que se podría concretar la preocupación ecuménica. Algunos pensaban que las confesiones cristianas que habían mantenido el episcopado podrían enviar al menos dos observadores; más problemática sería la participación de las confesiones nacidas de la Reforma. Por su parte, interpelado por un funcionario del consulado general de los Estados Unidos en Ginebra, Visser't Hooft había subrayado que la perspectiva ecuménica era estrictamente personal del papa (10 de marzo). Los problemas relativos a este aspecto central fueron planteados explícitamente el 26 de febrero por el embajador francés de Margerie al secretario de Estado Tardini, en relación con la petición de información dirigida a Estambul por el patriarcado al embajador francés en Turquía. Tardini quiso precisar que el concilio sería «un concile catholique, tenu entre catholiques»; los observadores de las otras confesiones cristianas sólo serían admitidos en las sesiones públicas[72]. Es general la convicción de que no se tenía que repetir el error de los concilios de unión de 1274 (Lión) y de 1439 (Florencia), ni el inmediatamente anterior al concilio Vaticano I, cuando se dirigió una invitación pública a las Iglesias «separadas» para que «volviesen» a Roma.

De forma paralela a los ambientes no católicos, también los diplomáticos atenúan su interés al terminar la primavera. La atribución de la competencia para la preparación del concilio a la secretaría de Estado normaliza a su juicio esta iniciativa.

Es sorprendente cómo, a pesar de la secularización invasora –al menos en occidente–, que rodeaba de incertidumbre la idea misma de «concilio», el anuncio de Juan XXIII suscitó en la opinión pública una oleada de atención, de interés y, sobre todo, de esperanzas. No era algo inducido por los grupos dirigentes, pues hemos visto hasta qué punto se mostraban cautos y a veces recelosos y desconcertados por la sorpresa[73]. Al contrario, la gente –fieles y no fieles, católicos y no católicos– captó en la iniciativa del anciano pontífice un ac-

72. *Ibid.*, 234-235.

73. Lo confirma para Italia el estudio de R. Sani, *Gli intellettuali italiani e Giovanni XXIII*: Humanitas 43 (1988) 204, 212, y más recientemente M. Marazziti, *I papi di carta...*, 150-151, 183.

to preñado de significado, leyó en él un signo de esperanza, de confianza en el futuro y en la renovación. Se percibió una voluntad, quizás incluso ingenua pero auténtica, de compromiso. Prácticamente sin mediaciones, la iniciativa de Juan XXIII llega a millones de mujeres y hombres y los convence de la importancia que tienen. Como había ocurrido siglos antes, en contextos culturales completamente distintos, la perspectiva de un «concilio» suscitó esperanza, confianza general, y obtuvo el consenso de todos. El clima de resignación y parálisis de los años cincuenta, cuando la hostilidad mutua de los grandes bloques de poder parecía destinada a durar indefinidamente y a paralizar todo dinamismo profundo tanto en la sociedad como en las Iglesias, se fue disolviendo poco a poco y mostró lo débil que era.

El norteamericano «New York Times» analizó desde los primeros días los ecos del anuncio del concilio, colocándolo en un primer momento en la perspectiva –que rodeaba a occidente y que había dominado al pontificado anterior– de la resistencia al comunismo. La misma eventualidad de un acercamiento a la ortodoxia oriental fue leída sobre el fondo de una estrategia de desmoronamiento del bloque soviético. Sin embargo, con el correr de los días el mismo diario fue matizando progresivamente esta clave de lectura hasta abandonarla por completo, para poner exclusivamente el acento en las implicaciones ecuménicas del futuro concilio. La frecuencia de los artículos y de las informaciones dedicadas al concilio es un síntoma interesante del eco que obtuvo el anuncio en los Estados Unidos; al contrario, el «Times» de Londres es mucho más parco, aunque insiste también en la dimensión ecuménica.

El mismo «New York Times» del 20 de febrero informa además de una petición del rabino M. M. Eisendrath para que el concilio se ampliase a todas las religiones comprometidas en promover la hermandad entre los hombres. Sin embargo, no parece que la prensa israelita prestase mucha atención al anuncio romano, al menos hasta la audiencia concedida a J. Isaac.

Este consenso de la opinión pública, insospechable tanto por su rapidez como por sus dimensiones, no dejaba de plantear problemas. Porque si bien ofrecía a Juan XXIII un apoyo muy significativo y planteaba problemas a los que habrían querido frenar su iniciativa, ponía de relieve por otro lado la importancia de definir la naturaleza y los objetivos del concilio. ¿Un concilio que fuera la reanudación y la conclusión del que se interrumpió en 1870? El tiempo transcurrido y los cambios experimentados daban poco crédito a esta eventualidad. Pero tampoco parecía que, como había ocurrido muchas veces con ocasión de los concilios precedentes, hubiera problemas emergentes (herejías, cismas) que exigiesen una asamblea conciliar. Tampoco la difusa esperanza surgida torno al anuncio del 25 de enero tenía nada que ver con esto.

3. *Hacia una definición del concilio*

El comunicado oficial sobre la alocución papal, difundido el mismo día 25 de enero de 1959, afirmaba que «en lo referente a la celebración del concilio

ecuménico, éste, en el pensamiento del santo Padre, mira no solamente a la edificación del pueblo cristiano, sino que desea ser además una invitación a las comunidades separadas para la búsqueda de la unidad, por la que tantas almas anhelan hoy desde todos los rincones de la tierra»[74].

En el primer comentario oficioso del anuncio, «L'Osservatore Romano» escribió que el concilio no sería «el concilio del miedo», sino «el concilio de la unidad»[75]. Era todavía muy poco, pero ya se constataba el cambio de clima: al emprender el camino del concilio, la Iglesia no se sentía ya temerosa o asediada, sino que respiraba un aire nuevo y se sentía libre para plantearse el problema supremo de la unidad.

Sin embargo, no sólo el comunicado, sino que tampoco el texto completo de la alocución del 2 de enero respondía a las innumerables preguntas que había suscitado el anuncio. Espontáneamente la gente se refería a los concilios de los siglos anteriores, aunque era evidente para todos que la situación histórica era distinta y tampoco se advertían los motivos que tradicionalmente habían llevado a celebrar los grandes concilios: errores doctrinales o rupturas disciplinares. La referencia más próxima era el concilio Vaticano de 1869-1870, teniendo en cuenta sobre todo que había quedado sin terminar; más de una vez se había esbozado la posibilidad de reabrirlo y de completar su programa. Sobre todo en los ambientes interesados por la renovación, era especialmente viva la exigencia de intervenir para reequilibrar el concepto de Iglesia que entonces había cristalizado[76]. ¿Pensaba el papa en esto? Las referencias de que se disponía para definir el próximo concilio eran muy escasas y dejaban mucho espacio a las hipótesis y fantasías más disparatadas. En la alocución de enero de 1959, el papa había mostrado que consideraba oportuno un concilio, dado que la Iglesia estaba entrando en una coyuntura histórica de excepcional densidad, en la que era necesario saber discernir los «signos de los tiempos» y «descubrir en medio de tantas tinieblas no pocos indicios que mueven a esperar con optimismo....», como afirmará la constitución apostólica del mimo concilio. En esta dirección insistiría igualmente la exhortación *Sacrae Laudes*, según la cual la Iglesia se encuentra «en el amanecer de una nueva época...»[77].

Entre los motivos de su decisión el papa habría subrayado también la valoración positiva de la tradición conciliar: «una forma que nos ha enseñado la historia de la Iglesia y que siempre ha obtenido ubérrimos resultados». En particular esta observación se refería al concilio de Trento y a sus efectos benéficos para el catolicismo –opinión por otra parte muy difundida entre el clero. Sin embargo, el Tridentino no era, ni siquiera en estos primeros meses, el «modelo» de Juan XXIII. El mismo tendría más adelante ocasión de precisar los límites de esta analogía, escribiendo que «las circunstancias históricas son dis-

74. OssRom 26/27 enero 1959.

75. OssRom 1 febrero 1959, *Il triplice annuncio*; el artículo lleva la sigla T.

76. Esta instancia encontró su expresión quizás más rica y ponderada en el volumen de Y.-M. Congar-B. D. Dupuy, *El episcopado y la Iglesia universal,* (original en Paris 1962), en donde se recogen varios estudios autorizados que coinciden en la urgencia de valorar al episcopado.

77. DMC IV, 868, 882.

tintas de las de hace cuatrocientos años con ocasión del Tridentino, pero el momento no es menos grave para la Iglesia y para la salvación del mundo»[78].

Juan XXIII no dio a luz un concilio ya hecho, como Minerva del cerebro de Júpiter. Sólo progresivamente fueron esbozándose, contrastándose y profundizándose la densidad e implicaciones de sus objetivos y su naturaleza en la reflexión personal del papa, en el contacto con los ecos y las críticas suscitadas en la Iglesia y entre los cristianos por el anuncio de la convocatoria, así como con la evolución de la situación mundial y, finalmente, con la puesta en marcha de la preparación del concilio.

Durante los dos meses que siguieron al anuncio, tardó en despegar el debate sobre el futuro concilio. Parece como si nadie supiera muy bien qué decir: ¿es que no se atreven a expresar unos puntos de vista que pudieran desagradar al papa? ¿se esperaba todavía que el anuncio cayera en el vacío? ¿había realmente desorientación ante una perspectiva inesperada? Todos los que antes se sentían encorsetados en un fixismo eclesial y teológico, ahora se descubren vivos y libres, pero les cuesta trabajo recuperar el ejercicio de la libertad.

Lo cierto es que algo se movía. Inmediatamente después del anuncio, el dominico Y. Congar le dedica un autorizado comentario. Tras una larga información sobre la tradición de los concilios ecuménicos y generales, el teólogo francés –que, debido a las censuras de que había sido objeto durante el pontificado anterior, todavía no firma el artículo[79]– dedica algunas páginas al futuro concilio. Confía en que será un concilio nuevo y no la reanudación del anterior y presenta cinco posibles campos temáticos de trabajo para la asamblea. En primer lugar se combatirán algunos errores doctrinales; se reafirmará luego la vocación espiritual del hombre frente al atractivo de los bienes materiales; se insistirá en la solidez compacta de la Iglesia ante el riesgo de romperse, como en China. Finalmente, se promoverá la pastoral y se integrará la doctrina sobre la Iglesia, que había quedado sin completar por la suspensión del concilio de Pío IX. Sólo después de esta enumeración, que refleja claramente el clima eclesiástico de los años cincuenta, Congar formula su deseo de que el concilio afronte también el problema de la paz y de la prohibición de las armas atómicas y se felicita de que no hayan tenido éxito las presiones de los ambientes marianos en favor de nuevas proclamaciones mariológicas. Toca luego la problemática ecuménica, recordando las desgraciadas y estériles invitaciones dirigidas en 1868 a las Iglesias ortodoxas y protestantes y mostrando sus deseos de que se instituya un organismo romano para los contactos con los cristianos no romanos. Las últimas líneas manifiestan toda la densidad de los anhelos de Congar e interpretan muy bien las muchas esperanzas suscitadas por el anuncio del concilio. «Les événements du jour ne sont-ils pas comme les premiers perce-neige d'un printemps oecuménique? N'annoncent'ils la venue du Temps

78. DMC II, 653; OssRom, 22 diciembre 1962; DMC V, 13. En la alocución del 25 de enero no se hace ninguna referencia a los concilios en concreto, ni siquiera al Tridentino.

79. *Les conciles dans la vie de l'Eglise*: Informations catholiques internationales 90 (15 febrero 1959) 17-26. En el propio *Journal* Congar recuerda que escribió este artículo.

de la Miséricorde?». ¿Era la intuición de aquella nueva estación de misericordia, que Juan XXIII proclamaría el 11 de octubre de 1962?

Más tarde, Congar indica que:

> Se ha visto enseguida en el concilio una posibilidad para la causa, no sólo de la unidad, sino también de la eclesiología. Se percibía en él la ocasión, que había que aprovechar en todo lo posible, de acelerar la recuperación de los valores «episcopado» e «Iglesia» en eclesiología y de realizar un progreso sustancial desde el punto de vista ecuménico. Personalmente, me comprometí a fomentar la opinión de que esto espera y requiere un gran esfuerzo. No me he cansado de decir por todas partes: quizás no pase más que el 5% de lo que hemos pedido. Razón de más para seguir insistiendo. Es preciso que la presión de la opinión pública de los cristianos fuerce al concilio a ser un auténtico concilio y a hacer algo[80].

El 23 de mayo, durante una audiencia, Máximos IV, patriarca de los melquitas, presenta a Juan XXIII una memoria, donde se sugiere la creación en Roma de «une nouvelle congrégation ou une commission romaine spéciale» para las relaciones con las Iglesias cristianas no romanas. «Tout ce qui touche à l'oecuménisme sera du ressort de cette nouvelle institution», bien sea una congregación o bien una comisión, ofreciendo una aportación al acercamiento efectivo de los «hermanos separados». De forma análoga, el dominico francés C. Dumont envió a la Congregación para las Iglesias orientales (cardenal Tisserant) dos notas, en marzo y en junio de 1959, sugiriendo la creación junto a la misma Congregación y junto a Propaganda Fide de dos secciones, una para las relaciones con los cristianos ortodoxos y otra para las relaciones con los protestantes[81]. «Las perspectivas abiertas en el ámbito de la unidad cristiana por el anuncio del próximo concilio requieren –según Dumont– que las relaciones iniciadas vayan teniendo progresivamente un carácter más que privado». No sólo hay que implicar a la Congregación oriental, sino también a Propaganda Fide. También es urgente un cambio de sitio. En efecto, «las Iglesias ortodoxas consideran una ofensa continua el hecho de que la Iglesia romana parezca ignorarlas, bien sea absteniéndose de todo contacto oficial con ellas, bien dirigiéndose a sus fieles por encima de la cabeza de su Iglesia, bien manteniendo relaciones con el poder civil de los respectivos países sin tener en cuenta el problema eclesiológico que plantea la separación». Las muestras de intercambio entre Juan XXIII y Atenágoras eran la aurora de un cambio de perspectiva, que incluso a un especialista bien preparado como Dumont le costaba considerar posible.

A finales de abril el papa Juan formuló el objetivo fundamental del concilio: incrementar el compromiso de los cristianos, «ensanchar los espacios de la caridad..., con claridad de pensamiento y grandeza de corazón»[82]. A menudo

80. De la primera página del *Journal*.

81. Un extracto del pro-memoria en Le Lien 33 (1968) 65. Saco las citas de los memoriales Dumont de M. Velati, *«Un indirizzo a Roma». La nascita del Segretariato per l'unità dei cristiani (1959-1960)*, en *Attese*, 92-94, que pudo consultar una documentación inédita.

82. Exhortación al episcopado y al clero véneto del 21 (23) abril 1959: DMC I, 903.

enunciados como éstos se consideraban expresiones circunstanciales, sin tener en cuenta el criterio hermenéutico que ofrecía el estilo habitual de Roncalli, el cual evitaba la polémica y las frases tajantes, pero no por eso renunciaba a comunicar sus puntos de vista y a hacer valoraciones responsables y puntuales. Hay que tener en cuenta esta advertencia a propósito de la calificación de las finalidades esencialmente pastorales del concilio[83], que frecuentemente se juzga carente de importancia. Al contrario, para el papa Roncalli ésta era una manera no sólo de distanciarse de las finalidades doctrinales (definiciones), condenatorias o ideológicas, a las que muchos hicieron enseguida espontánea referencia, sino también para subrayar la urgencia de comprometerse en la renovación del espíritu, de las modalidades del testimonio de la Iglesia y de su presencia evangélica en la historia.

¿Intentaba el papa situar el concilio en la misma línea en que puso su pontificado, ya desde las primeras horas que siguieron a su elección, es decir, en la línea del «buen pastor»?

Junto a la finalidad «eminentemente pastoral», el papa, después de subrayar con particular empeño que el concilio quería ser, como ya hemos visto, una «renovada invitación a los fieles de las Iglesias separadas a participar con nosotros en este banquete de gracia y fraternidad», pocos días más tarde –el 29 de enero–, dirigiéndose a los párrocos de Roma, remachó su dimensión ecuménica. Según una agencia de prensa, afirmó entonces que

> ...no ignoraba las dificultades existentes para llevar a cabo este programa, incluso porque será sumamente difícil volver a la armonía y a la conciliación entre las diversas Iglesias que, separadas desde hace mucho tiempo, viven a menudo envueltas en disensiones internas». El papa intentaba «decirles que acabasen con las discordias y que caminasen juntas, sin hacer un minucioso proceso histórico para ver quién está equivocado y quién tiene razón, pues pudo haber responsabilidades por todas las partes[84].

La dimensión ecuménica había suscitado más que ninguna otra la atención de la opinión pública, pero también alarmas muy vivas. La misma preocupación del aparato vaticano por ocultar las afirmaciones papales que acabamos de referir es una muestra bien elocuente de ello. La publicación oficial a finales de febrero del texto de la alocución de San Pablo acentuó la perplejidad: mientras que según el comunicado inicial el concilio habría de ser también «invitación a las comunidades separadas en la búsqueda de la unidad», la alocución habla-

83. Ya en la alocución del 25 de enero el concilio se puso en la «perspectiva del *bonum animarum*». «Pastoral» es una palabra clave que expresa la dimensión central de la eclesiología de Roncalli, que quiso realmente calificar al concilio que había convocado como «concilio pastoral». «Pastoral» y los vocablos con la misma raíz ocupan un lugar de gran relieve en el vocabulario roncalliano. Aparecen a lo largo de todos sus numerosos escritos unas 2000 veces, según la concordancia verbal preparada por A. Melloni en el Instituto para las ciencias religiosas de Bolonia.

84. La síntesis oficial de L'Osservatore Romano (= DMC I, 575-578) omitió el pasaje donde el papa había hablado del concilio como concilio de unión: cf. Caprile I/1, 107, en nota, y G. F. Svidercoschi, *Storia del Concilio*, Milano 1967, 39-40.

ba de «invitación a los fieles de las comunidades separadas», dando una impresión reduccionista.

El 1 de abril, dirigiéndose a la Federación de las universidades católicas, el papa insistió en que «el concilio, además de dar un magnífico espectáculo de unidad, de unión, de concordia de la Iglesia santa de Dios, ciudad puesta sobre el monte, será también por su naturaleza una invitación a los hermanos separados que se precian del nombre de cristianos, para que puedan volver al único redil...»[85].

Más tarde se aclaró qué es lo que quería decir el papa, cuando en el mismo encuentro de finales de abril, que ya hemos recordado, diseñó una auténtica «escala» ecuménica: «En oriente, primero el acercamiento, luego la colaboración y la reunión perfecta de tantos hermanos separados con la antigua madre común; y en occidente, la generosa colaboración pastoral de los dos cleros...»[86]. Semejante planteamiento sólo podía sorprender a quien no conociese a Roncalli y la forma en que había asimilado las experiencias que había tenido durante varios decenios en oriente y luego en París.

Sobre este aspecto del futuro concilio se manifestaron precozmente y con particular determinación –al menos a juzgar por las repetidas «omisiones», por parte de «L'Osservatore Romano», de las intervenciones del papa sobre este tema[87]– las resistencias de algunos ambientes incluso muy próximos al papa y designados institucionalmente para realizar sus decisiones.

Nuestra reconstrucción se resiente, sobre todo para estas primeras semanas, de las características institucionales del pontificado romano, análogas por otra parte a las de cualquier otro centro de poder público. Es decir, resulta difícil, por no decir imposible, reconstruir correctamente las presiones informales a las que es sometido quien detenta la última responsabilidad. Hay preguntas a las que no estamos en disposición de responder: ¿qué actitudes manifestaron a Juan XXIII a propósito del concilio sus colaboradores? ¿hubo presiones para que se redimensionase el primer anuncio o para que se diluyera la perspectiva ecuménica? ¿qué dificultades se adujeron para disuadir o para frenar los proyectos del papa?

Que fuera el papa quien tomase la iniciativa de la unidad entre las Iglesias cristianas y el que presentase este proceso en términos de «cooperación» hacia un «único rebaño»[88] y no sólo de «retorno», era algo tan inesperado y casi in-

85. DMC I, 228.

86. Exhortación a los obispos y al clero véneto de abril 1959: DMC I, 903.

87. Todavía falta a este propósito una investigación sistemática; G. Zagni ha identificado pacientemente un gran número de casos, en el marco del programa de investigación que se sigue en el Instituto para las ciencias religiosas de Bolonia. Podemos mencionar aquí la audiencia general del 30 de agosto de 1959, de cuyo discurso no dan noticia alguna L'Osservatore Romano ni DMC, siendo así que el papa hizo allí alusiones interesantes a la acogida de los no-católicos al concilio (R. Rouquette, *La fin d'une Chrétienté. Chroniques* I, Paris 1968, 33, y Th. F. Stransky, *The Foundation of Secretariat of promoting Christian Unity*, en A. Stacpoole [ed.] *Vatican II by those who were there*, London 1986, 62-87).

88. AD I/1, 16 y 28.

verosímil que suscitó reacciones de todo tipo y que exigía un replanteamiento de toda la estrategia ecuménica. ¿Qué es lo que intenta Juan XXIII?, se preguntaban muchos. ¿Cómo salir de una larga etapa de polémicas intransigentes y de acusaciones? La respuesta del papa a este desconcierto se fue formulando día tras día en las ocasiones más diversas. Pocos días después del anuncio del concilio, Juan XXIII tuvo la ocasión de subrayar la convicción de que la Iglesia «camina... y que la tarea de quien la guía no es la de guardarla como un museo...»; en esta Iglesia viva, comprometida «en el camino de la vida» y celosa de sus variedades, el papa es ante todo el obispo de la Iglesia de Roma[89]. Son destellos que dejan vislumbrar una visión de la Iglesia distinta de la que había predominado en los decenios anteriores, sintetizada en la *Mystici Corporis*.

Tampoco en las alusiones de Juan XXIII faltan oscilaciones, subrayadas cada vez por opuestos puntos de vista. Así, el 6 de abril se declara convencido de que el concilio «no eliminará de golpe todas las divisiones existentes entre los cristianos»; veinte días después afirma que el concilio tendrá que «tratar las cuestiones que más interesan al bien de la Iglesia universal»; y de nuevo el 17 de mayo parece remachar la finalidad «interna» a la Iglesia romana del mismo concilio; pero el 5 de junio el papa manifiesta su deseo de que con el concilio «su estructura interior [la de la Iglesia católica] adquiera nuevo vigor y todas las ovejas oigan la voz del Pastor, lo sigan, y se forme ese único rebaño que anhela ardientemente el corazón de Jesús»[90], conjugando así la renovación interna con la búsqueda de la unidad.

La parte central de la primera carta encíclica del pontificado, *Ad Petri cathedram*, publicada el 29 de junio[91], está dedicada a una exposición más amplia del pensamiento del papa sobre la unidad de la Iglesia. Esta visión de la unión se refiere tanto a las condiciones históricas como a la dimensión escatológica de la Iglesia, afirmando que la unidad perfecta sólo se consumará al final de los tiempos y valorando por eso mismo, mucho más de lo que se solía hacer, el grado de unión ya hoy en acto. ¿Esta visión de la unidad cristiana se proyectaba por entero y solamente hacia el futuro, por sí mismo incierto y volátil? ¿o implicaba más bien la constatación de una unidad digna de este nombre ya en acto, aunque todavía insatisfactoria y hasta cierto punto inconsciente? Unidad alimentada por una comunión real de fe, imperfecta respecto al misterio del evangelio eterno, pero en todo caso siempre don y fruto del Omnipotente.

En este punto el horizonte del papa Juan se ensancha todavía más hasta abrazar explícitamente a toda la humanidad bajo la presión no sólo del impulso misionero, sino también del compromiso siempre acuciante por la paz en el mundo, agudizado aún más si cabe por los sucesos de Cuba y destinado a culminar en la *Pacem in terris*.

89. AD I/1,10; *Lettere*, n. 44; Caprile I/1, 108^2; AD I/1, 30. A una peregrinación veneciana dijo el 25 de marzo: «Jesús no instituyó varias Iglesias, sino una sola Iglesia [...], una Iglesia apostólica y universal. Sí; ésta es la Iglesia de Roma», DMC I, 193.
90. AD I/1, 16; DMC I, 288; DMC I, 335; DMC I, 371.
91. AD I/1, 33-39.

Sobre las relaciones con los cristianos no católicos, las preferencias de Roncalli por lo que une más que por lo que separa se conjugan sustancialmente con la renovación pastoral. El mismo papa, después de afirmar en la encíclica de finales de junio que «el objetivo principal del concilio será promover el incremento de la fe católica y una saludable renovación de las costumbres del pueblo cristiano, poniendo al día la disciplina eclesiástica según las necesidades de nuestro tiempo», añadía que «esto constituirá sin duda un maravilloso espectáculo de verdad, de unidad y de caridad, que, visto también por los que están separados de esta Sede apostólica, será para ellos una suave invitación a buscar y alcanzar esa unidad por la que Jesucristo dirigió una plegaria tan ardiente al Padre celestial»[92].

Quedaban sin embargo abiertos muchos problemas. Según Bea, que iba a desempeñar un papel decisivo en la acción ecuménica del concilio, «la cuestión de la unidad es un problema secular que no puede resolverse de golpe. No se puede esperar humanamente que el concilio logre enseguida la unidad, a no ser por un gran milagro del Espíritu santo»; más aún, añadía que según él «los espíritus no están preparados todavía para la realización de la unidad». En consecuencia, el exegeta jesuita prefería subrayar que el concilio habría de ser un «asunto interior de la Iglesia» y que debería centrarse en los problemas eclesiológicos y en los de las relaciones entre la Iglesia y el Estado[93].

¿Cuál era por tanto el tipo de concilio al que intentaba dar vida el papa Juan? ¿o es que no es posible plantear esta pregunta, por la falta de definición de los propósitos del papa, cuya *naïveté* le hacía oscilar entre un imposible concilio de unión, al estilo del Florentino, y un concilio de reforma como el Tridentino, cuya eficacia y autoridad había aprendido y experimentado durante toda su formación eclesiástica? ¿o es que estamos ante una voluntad concreta y bien determinada, pero cuyo objeto no encaja en ningún modelo preexistente y plantea por tanto problemas delicados? En el género tradicional «concilio» ¿intentará Juan XXIII esbozar una especie nueva, que ponga a la Iglesia en condiciones de responder a las instancias renovadas de la evangelización?

El papa Juan no vacila lo más mínimo al definir el próximo concilio de una forma absolutamente tradicional. Es decir, será un concilio de obispos –pero con la participación *sui generis* de representantes de las Iglesias no católicas[94]–, libre y responsable y por tanto efectivamente deliberativo. De aquí el empeño constante en distinguir entre el concilio y la curia. Sin embargo, no son éstas las características más destacadas del concilio que anunció como «recuerdo de las antiguas fuentes»[95], es decir, como síntesis creativa entre la gran tradición cristiana y la instancia de renovación: actitud clásica subyacente a to-

92. *Ad Petri cathedram*: AD I/1, 34.
93. S. Schmidt, *Agostino Bea...*, 313-316.
94. Cf. G. Alberigo, *Ecclesiologia in devenire. A proposito di «concilio pastorale» e di Osservatori a-cattolici al Vaticano II*, Bologna 1990, 39 [*Ekklesiologie im Werden. Bemerkungen zum «Pastoralkonzil» und zu den Beobachtern des II. Vatikanums*: Ökumenische Rundschau 40 (1991) 109-128]; M. Velati, *La proposta ecumenica...*, en *Verso il Concilio*, 273-343.
95. DMC I, 132.

dos los movimientos auténticos de «re-forma», como renovación de la *forma Christi*[96]. Es aquí donde hunde sus raíces la orientación de Roncalli hacia un concilio no de cristiandad, como por ejemplo el Lateranense IV, famoso justamente por haber sacudido a occidente en la tardía edad media, pero que no fuese tampoco un concilio de unión como el Florentino, cuyas ambiciones fallidas constituyen –todavía hoy– un obstáculo en el camino de la unidad. Mucho menos se inspiraba Juan XXIII en un concilio de lucha, como el Tridentino, ni en un concilio de resistencia y de contraposición a la sociedad moderna, como el Vaticano I.

El papa Juan quería un concilio de transición entre dos épocas, es decir, un concilio que hiciera pasar a la Iglesia de la época postridentina y, en cierta medida, de la época plurisecular constantiniana a una nueva fase de testimonio y de anuncio, con una recuperación de los elementos fuertes y permanentes de la tradición, que se consideraban idóneos para alimentar y garantizar la fidelidad evangélica de una transición tan ardua. En esta perspectiva el concilio adquiría una importancia muy especial, más como «acontecimiento» que como sede de elaboración y de producción de normas.

Es éste el concilio objeto de un «destello de luz de lo alto», del que el papa habló en varias ocasiones y que, al acercarse pentecostés, empezó a señalar como «nuevo pentecostés»[97]. La imagen de un nuevo pentecostés se asoció luego habitualmente al concilio ecuménico, hasta encontrar su sanción en la plegaria papal por el concilio, en la que se pide al Espíritu que renueve «en nuestra época los prodigios como de un nuevo pentecostés»[98]. Roncalli era plenamente consciente del alcance teológico e histórico de pentecostés y el hecho de pedir que se repitiera era una forma concreta e inequívoca de subrayar con un lenguaje típicamente cristiano el carácter excepcional de la coyuntura histórica actual, las perspectivas extraordinarias que abría y la necesidad de que la Iglesia afrontase una renovación de gran envergadura, para poder presentar al mundo y mostrar a los hombres el mensaje evangélico con la misma fuerza e inmediatez con que lo hizo el primer pentecostés. Además, el recuerdo de pentecostés ponía en primer plano la acción del Espíritu y no la del papa o la de la Iglesia, como había sucedido con los apóstoles y los discípulos que habían sido objeto de la acción poderosa e invasora del Espíritu. Sobre esta base, el propósito y las esperanzas de Juan XXIII respecto al concilio adquieren su dimensión más verdadera en orden a la vida interior de la Iglesia, a su unidad y a su lugar entre los hombres.

Desde esta perspectiva hay que leer la tenaz insistencia del papa en remachar en todas las ocasiones que podía, a partir del 25 de enero de 1959, la im-

96. Cf. G. Alberigo, *«Reforme» en tant que critère de l'Histoire de l'Eglise*: Revue d'Histoire ecclésiastique 76 (1981) 72-81; Id., *Dalla riforma all'aggiornamento*, en A. y G. Alberigo (eds.), *Con tutte le tue forze. I nodi della fede cristiana oggi. Omaggio a G. Dossetti*, Genova 1993, 169-194.

97. Así al clero de las Tres Venecias el 21 de abril y luego en la homilía de pentecostés, AD I/1, 19, 24.

98. DMC IV, 875.

portancia del concilio y en proponer continuamente su carácter pastoral. En el fondo estaba la preocupación de verse malentendido y de que se corriera el riesgo de dar vida a un concilio que, en vez de ayudar a la Iglesia a entrar en la nueva época histórica, pusiera nuevos obstáculos y rémoras para ello, agravando el ahogo que sufría el cristianismo contemporáneo. Todas las relaciones entre el papa y el concilio estarían determinadas por la convicción profunda e inamovible de Juan XXIII de dar un salto hacia adelante y, por otro lado, por la sordera o al menos la miopía inicial de gran parte del episcopado –incluso del episcopado abierto e iluminado–, convencido de colmar con el concilio el retraso de la Iglesia respecto a los tiempos modernos, pero distraído y casi desinteresado por perspectivas más amplias. Las respuestas enviadas a Roma con ocasión de la consulta antepreparatoria (1959-1960) ofrecerían un testimonio amplísimo de esta actitud. Se añadía a ello la alergia institucional de la curia romana ante el concilio, alergia que la curia sólo pareció dispuesta a superar para preparar un concilio que fuera apéndice del Vaticano I y ocasión para la aprobación solemne del omnipresente magisterio pacelliano.

> Poco a poco las esperanzas suscitadas por el anuncio del concilio se vieron recubiertas por una sutil capa de ceniza. Hubo un largo silencio, una especie de *black-out*, apenas interrumpido por alguna que otra simpática declaración del papa. Pero estas declaraciones eran más bien vagas y parecían un paso atrás respecto al anuncio primitivo. Se notaba en algunas cosas, a pesar de que el mismo papa declaró públicamente que no había cambiado [...] Se tenía la impresión –confirmada por los que llegaban de Roma y referían las últimas habladurías de aquella pobre corte– que había en Roma todo un equipo empeñado en sabotear el proyecto del papa. Se añadía además que el papa se daba perfecta cuenta de ello.

Estas notas del padre Congar –aunque escritas más tarde al comienzo de su *Journal du Concile*[99], pero referidas a la mitad de 1959– expresan muy bien la percepción y valoración de la situación romana en aquellos meses. Y quizás no era sólo el pesimismo del teólogo dominico, sino los primeros atisbos de aquella «soledad institucional» que caracterizaría el pontificado de Juan XXIII[100].

4. *Constitución de la comisión antepreparatoria*

En 1959, durante casi cuatro meses (26 de enero-17 de mayo) no hubo ninguna decisión institucional sobre el concilio. Por otra parte, la alocución de

99. A pesar de reconocer su «desilusión», Congar no cesaba de informarse atentamente sobre la evolución del clima romano y seguía anotando que «a partir de pascua del 1959» se había consolidado en él «la impresión de que en Roma la curia, la vieja guardia de la curia, se había dado cuenta de un peligro y se esforzaba en conjurarlo intentando seguir el juego del nuevo pontificado...» (2 y 3).

100. Esta hipótesis hermenéutica para el pontificado de Juan XXIII fue formulada por G. Lercaro en una conferencia del 23 febrero 1965, reeditada ahora en *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari*, Bologna 1984, 287-310.

Juan XXIII en San Pablo *extra muros* no contenía ninguna indicación en este sentido[101]. Sin embargo, el anuncio no podía no tener alguna continuación, sobre todo después de haber suscitado tan enorme atención[102]. Tampoco la avanzada edad del pontífice podía consentir largas pausas sin correr el riesgo de acabar definitivamente con el concilio. No obstante, la decisión que se hizo pública el 17 de mayo de 1959 –día de pentecostés–, en la que se creaba una «comisión antepreparatoria», llegó cuando menos se esperaba.

Los concilios estuvieron casi siempre precedidos de debates, pero fue sobre todo con los concilios medievales de occidente cuando se realizaron verdaderos trabajos preparatorios. Era normalmente el papa, cabeza y protagonista indiscutible del concilio, quien tomaba la iniciativa en las diversas formas de preparación, incluyendo consultas bastante amplias, como las «encuestas» ordenadas en 1213 con vistas al concilio IV de Letrán y, más tarde, por Gregorio X en vísperas del concilio II de Lión en 1273. El complejo y laborioso desarrollo del concilio de Trento asentó en la memoria histórica de la Iglesia romana la convicción de que las dificultades, que acompañaron a todo el concilio, habían sido en gran parte consecuencia de una preparación inadecuada.

Que los problemas y dificultades que sen plantearon en Trento fueran fruto de una preparación insuficiente era más bien un mito: en realidad el Tridentino había tenido una larguísima incubación, durante la cual se habían debatido y desentrañado desde todos los puntos de vista los problemas doctrinales y disciplinares. Que su celebración se prolongara durante casi veinte años se debió tanto a las incertidumbres de los papas como a las intrincadas y cambiantes vicisitudes políticas; a su vez, los contratiempos sufridos por la sede romana se debían sobre todo a la resistencia a aceptar que el concilio decidiese no sólo sobre las controversias doctrinales, sino también sobre la decadencia eclesiástica.

Cuando tres siglos más tarde, Pío IX decidió celebrar un nuevo concilio, se pensó enseguida que se celebrara en Roma y que su preparación, institucionalmente organizada, fuera dirigida por un restringido grupo de cardenales. El proyecto de Pío IX se estancó tras la consulta a un pequeño número de prelados, que tuvo lugar en 1865. A mediados del año siguiente se crearon cinco comisiones preparatorias, que comenzaron sus actividades en 1868, siempre antes de la bula de convocatoria. En 1867 los obispos que intervinieron en Roma para las canonizaciones respondieron a una serie de preguntas sobre el futuro concilio[103]; finalmente se solicitó a los nuncios que sugirieran nombres de consultores del mismo. Las comisiones preparatorias elaboraron hasta sesenta esquemas de decretos[104]. En 1948 Pío XII, cuando evaluó la posibilidad de con-

101. Resumo aquí mi *Passaggi cruciali della fase antepreparatoria (1959-1960)*, en *Verso il concilio*, 15-42.

102. Por ejemplo La Croix de París, lo mismo que otros muchos periódicos, se preguntaba ya el 27 de enero cuál habría de ser el número de los padres conciliares; el 6 y, de nuevo, el 26 de febrero pensaba que el concilio necesitaría de un bienio de preparación.

103. MANSI 49, 242-244.

104. R. Aubert, *Vaticano I*, Vitoria 1970, 42, 57-70. Son significativas las analogías respecto a la preparación del Vaticano II: G. Martina, *Pio IX*, 136-166.

vocar un concilio, decidió confiar el cuidado de su preparación a la suprema congregación del santo Oficio, en razón de su autoridad y además porque la propuesta del concilio había surgido precisamente en ese mismo ambiente[105].

Entre los colaboradores del cardenal Tardini se hacían hipótesis y se diseñaban planes con vistas al desarrollo del anunciado en el mes de enero[106]. El primer esbozo de una comisión antepreparatoria se remonta ya al 6 de febrero de 1959; se redactó siguiendo las pautas de lo que se había hecho en la preparación del Vaticano I. Se pensaba en una comisión cardenalicia restringida, ayudada por una secretaría compuesta de especialistas en los ámbitos doctrinal, jurídico, disciplinar y de las Iglesias separadas. Este órgano se encargaría primero de preparar un cuestionario que enviar a los obispos para conocer su opinión y luego analizar las respuestas del episcopado. Un esbozo de los «temas probables» del trabajo conciliar preveía el apostolado sacerdotal (incluido el diaconado permanente de varones casados), el apostolado laical, la familia, la doctrina sobre la Iglesia, las relaciones Estado-Iglesia, la adecuación de la organización eclesiástica a las exigencias de los tiempos modernos, las misiones, las relaciones entre obispos y religiosos, la doctrina social[107]. Mientras se abría camino una correspondencia entre los temas y las áreas de competencia de las diversas organizaciones curiales, se puede observar la ausencia de temas que serían más tarde centrales en el trabajo conciliar, como la renovación litúrgica o la importancia eclesial de la Biblia. Y se nota la ausencia total de una perspectiva sintética de la actividad conciliar.

El acto papal de pentecostés, muy sobrio, establecía la composición de la comisión y señalaba sus tareas[108]. Los miembros, prevalentemente italianos, eran: G. Ferretto, P. Sigismondi, A. Samoré, A. Coussa, C. Zerba, P. Palazzini, A. Larraona, D. Staffa, E. Dante y P. Philippe; los tres primeros eran obispos, los otros no.

Su composición seguía claramente el criterio de asegurar la representación de todas las congregaciones que componían la curia romana. El secretario de cada congregación, o su correspondiente jerárquico, era miembro de la comisión; la presidencia se le confiaba al cardenal D. Tardini, responsable de la congregación de asuntos eclesiásticos extraordinarios y secretario de Estado; para la secretaría se llamaba a un oscuro auditor de la Rota, P. Felici[109]. Ni siquiera la comisión análoga nombrada por Pío XII estaba tan monopolizada por la curia.

105. G. Caprile, *Pio XII...*, 210-227, y también F. C. Uginet, *Les projets de concile général sous Pie XI et Pie XII*, en *Deuxième*, 65-78.

106. En el archivo del concilio hay varias carpetas con documentos previos a la comisión antepreparatoria, procedentes de la secretaría de Estado – asuntos eclesiásticos extraordinarios. Habrían sido enviados todos ellos al papa para que los conociera. Sobre esta fase, cf. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini e la preparazione del concilio Vaticano II*: RSCI 45 (1991) 42-88.

107. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 49.

108. AD I/1, 22-23.

109. Tardini lo convocó el 13 de mayo y el 17 de mayo tuvo lugar el primer encuentro con Juan XXIII: V. Carbone, *[P. Felici], Segretario generale del concilio ecumenico Vaticano II*, en *Il cardinale Pericle Felici*, Roma 1992, 159-194.

Su función consistía en recoger el material necesario para iniciar la «preparación próxima» de los trabajos conciliares. Se mencionaba por tanto la tarea de recoger los consejos y sugerencias del episcopado católico y las propuestas de las congregaciones romanas. La comisión tenía además el cometido de trazar las líneas generales de los temas que habrían de tratarse en el concilio, incluido el parecer de las facultades teológicas y de derecho canónico, y formular finalmente propuestas para la composición de los diversos órganos dedicados a la preparación próxima del mismo concilio.

No hay información ni sobre la preparación de este acto ni sobre las opciones que imperaban en ella. No obstante, sorprende la decisión de anteponer a la preparación una fase preliminar (para la que se creó un neologismo *ad hoc*) y, sobre todo, la de confiar esta fase a la congregación para los asuntos eclesiásticos extraordinarios. Técnicamente esta opción fue motivada por la mayor idoneidad burocrática de los asuntos eclesiásticos extraordinarios para difundir entre todos los obispos la solicitud de opiniones. Una fase «antepreparatoria» tenía la finalidad de atenuar la sorpresa y la contrariedad por la decisión del papa y, al mismo tiempo, intentaba crear una estructura ágil, que preparase sobre todo una consulta plenaria e incondicionada de la Iglesia universal. Frente a la sorpresa causada por el concilio, la instauración de una fase transitoria era un acto de prudente responsabilidad, que por otro lado suscitó vivas reservas[110].

El propósito de poner al frente de esta fase un órgano exclusivamente «romano»[111], aunque sin el concilio en manos de la curia, pretendía implicar desde el principio a la misma curia, evitando que adoptase una postura hostil. Al mismo tiempo Juan XXIII otorgó a la congregación para los asuntos eclesiásticos extraordinarios, y no al poderoso santo Oficio[112], la dirección de esta fase. A comienzos de marzo de 1959 monseñor Samoré pensó en una comisión de nueve entre asesores y secretarios de las congregaciones romanas, presidida por el cardenal A. Ottaviani. Habría sido el cardenal Ciriaci el que sugirió a Juan XXIII que confiase la presidencia a Tardini y no a Ottaviani. Renunciando a copiar la orientación que había seguido Pío XII tan solo diez años antes, ¿se quería impedir el monopolio de la «suprema congregación» sobre el concilio? Se trataba de una opción cargada de consecuencias, que dejaba entrever que el papa prefería que el concilio se preparase en un clima y con un estilo distinto del tradicionalmente doctrinario e intransigente del santo Oficio. Por otra parte, este último acusó el golpe, intentando ejercer igualmente sobre la preparación posterior una hegemonía, mediante el control de la Comisión teológica. Además, la prestancia que se le reconocía al cardenal Tardini ¿expresaba la decisión del papa de realzar al secretario de Estado?

110. Cf. A. Riccardi, *Il potere del papa*, Roma-Bari 1988, 179.

111. Los no italianos (bien insertos por otra parte en la curia romana) se redujeron muy pronto a dos, pues el padre Larraona, creado cardenal el 14 de diciembre siguiente, fue sustituido por Philippe y éste, nombrado comisario del santo Oficio, fue sustituido por el italiano P. Parente.

112. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 50. Según el testimonio del cardenal Confalonieri habría sido por el contrario el cardenal Canali el que no vio bien que no se encomendara al santo Oficio la preparación del concilio; C. Confalonieri, *Momenti romani*, Roma 1979, 86.

La formación de una comisión especial y la relación nominativa de los prelados que la componían (y no sólo de su papel dentro de cada congregación), ¿expresaba –aunque de una forma todavía muy «tímida», es decir, renunciando por ejemplo a poner una comisión extraña a la curia al frente de la preparación del concilio– la intención del papa de distinguir entre los órganos de gobierno ordinario de la Iglesia y la preparación del concilio?[113]. Sin embargo, Tardini, el 30 de junio, al inaugurar la sesión de la comisión, presidida por el papa, aprovechó la ocasión para reequilibrar este planteamiento, dando gracias a Juan XXIII «por haber querido confiar la importante misión de concretar los actos preparatorios del concilio a los representantes de las sagradas congregaciones de la curia romana».

Así pues, la decisión del papa acabó con la indefinición del anuncio del concilio realizado hacía cuatro meses y confirmó su voluntad de que siguiera adelante. Pero este acto, si bien era un signo para disipar incertidumbres y temores, suscitó por otra parte vivas preocupaciones. La composición romana y curial de la comisión produjo vivas reacciones, sobre todo fuera de Italia: ¿es que el concilio iba a ponerse en manos de un grupo muy restringido de altos burócratas, que ni siquiera eran formalmente obispos en su mayoría? Se preguntó si el concilio no quedaba ya monopolizado por ambientes muy circunscritos e impregnados del espíritu intransigente que había caracterizado a los últimos años del pontificado de Pío XII. Parece palpable el contraste con la intención, repetidamente expresada por Juan XXIII, de conseguir en torno al concilio un implicación lo más amplia posible. Asomaba el riesgo de la pérdida de afecto e interés antes incluso de que comenzase la preparación.

Al confiar al cardenal Tardini la presidencia de la comisión antepreparatoria, el papa realizaba un acto de confianza y delegación al mismo tiempo, siempre con el objetivo de tratar de conseguir la lealtad de la curia al concilio. Cuesta creer que el papa Juan no fuera consciente del precio que habría que pagar para obtener este resultado. Evitó dejarse envolver en una confrontación dialéctica con los diversos actos antepreparatorios, si se exceptúa la decisión de hacer una consulta plenaria al episcopado y sin recurrir a un cuestionario-guía.

Era inevitable que esta opción, a menos que cristalizara en una delegación incondicionada –como quisieron creer no pocos exponentes de la curia–, indujera a Juan XXIII a buscar otras ocasiones y otros lugares para manifestar públicamente sus puntos de vista personales sobre el concilio, sobre todo para acrecentar la sensibilidad de la opinión pública de los fieles, y particularmente la de los obispos, sobre la ocasión histórica que este acontecimiento podría representar. Se perfilaría de este modo un iter de preparación paralelo al que seguía la comisión Tardini. Se tratará de dos itinerarios con una única finalidad, a saber, pre-diseñar el concilio, pero claramente diferenciados –¿tendencialmente contradictorios?– en cuanto a las modalidades y concepción del objeti-

113. Cf. las alocuciones del 30 de mayo y del 5 de junio: AD I/1, 92, 102. Para Tardini: AD I/1, 14. Es curioso que el «Annuario pontificio» de 1960 (1011 y 1651) mencione la comisión antepreparatoria entre las «Comisiones permanentes de la santa Sede».

vo y del modo de ser del mismo. Juan XXIII siguió una pedagogía gradual y carismática, preocupándose únicamente de proponer a todos indicaciones fuertes y adecuadas a la coyuntura de la época, confiando en el instinto de fe del cuerpo eclesial y en la capacidad creativa de la asamblea episcopal. Por su parte, la estructura preparatoria amontonó, con la mayor reserva y en total aislamiento, una inimaginable cantidad de textos, prisionera todavía del estilo de gobierno pacelliano. Es difícil discernir si esta situación influyó o no negativamente en el desarrollo del concilio.

Pertenecía también a la tarea de la comisión fijar el ritmo de las diversas fases del trabajo. La primera era la fase de consulta al episcopado y a la curia romana; de esta manera se fijaba el principio de una consulta universal y no limitada[114], cosa que no había sucedido primero con Pío IX y luego bajo Pío XI y Pío XII. Una segunda fase se refería al esbozo de las líneas generales de los temas que habría de tratar el concilio. Pero este esbozo no lo llevaría a cabo la comisión antepreparatoria; en efecto, las *Quaestiones* para las comisiones preparatorias no se discutieron nunca en la comisión antepreparatoria. Esta habría influído solo indirectamente en ellas, mediante la clasificación de las sugerencias recibidas y las propuestas sobre las competencias de los órganos de la preparación. Finalmente, en una tercera y última fase, debían formularse propuestas para la composición de los organismos preparatorios.

5. *Juan XXIII decide el nombre: Vaticano II*

La comunicación que el 14 de julio hizo Juan XXIII al cardenal Tardini del nombre del concilio supuso un giro significativo en medio de este clima. El mismo Tardini informó tres días más tarde a los presidentes de las facultades eclesiásticas: el concilio se llamará *Vaticano II*. No se conoce el proceso de formación de esta decisión[115], pero no es aventurado pensar que, lo mismo que la del mes de enero anterior, la fue madurando de forma autónoma Juan XXIII. Con una simplicidad desconcertante, tras una visita a los jardines vaticanos, indicó el 4 de julio de 1959: «me encontré en casa con que el concilio ecuménico que preparamos merece ser llamado *Concilio Vaticano Segundo*, ya que el último celebrado en 1870 por el papa Pío IX llevó el nombre de Concilio Vaticano I, *Vatican le premier*»[116].

114. Se puede observar también que la fórmula «episcopado católico de las diversas naciones», utilizada en el acto del 17 de mayo, parece sobreentender una referencia privilegiada a las conferencias episcopales, que ya estaban actuando en muchos ámbitos nacionales. También es interesante el hecho de que el texto no mencione ninguna forma de secreto. Pero la petición de *vota* sólo se dirigió a cada uno de los obispos.

115. P. Felici, en un artículo publicado en L'Avvenire d'Italia del 28 enero 1960, informa que se había manejado la hipótesis de que el concilio se llamase *Ostiense I*, en clara referencia al anuncio que hizo de él el papa en la basílica «ostiense» de San Pablo *extra muros*.

116. Autógrafo en la agenda de julio 1959 *ad diem* (F-Roncalli). En la situación actual de las investigaciones es imposible decir si la determinación del papa fue sugerida por la lectura de un texto francés, como podría sugerir la alusión en francés al final de la anotación. Dígase lo mismo

Se trataba realmente de superar las incertidumbres que circulaban sobre la posible reapertura del concilio suspendido en 1870[117], saliendo por tanto del surco en que se habían colocado los proyectos conciliares de Pío XI y de Pío XII. Al llamar al futuro concilio «Vaticano II» se afirmaba sin equívocos que habría de ser un concilio «nuevo» –más aún, un «nuevo pentecostés»–, aunque no se rechazaba una continuidad respecto al de Pío IX. De esta manera, se veía también libre de la hipoteca de tener que completar el proyecto eclesiológico, que había quedado incompleto con la constitución *Pastor Aeternus*; el nuevo concilio tenía una agenda libre y abierta; sería una página nueva en la historia plurisecular de los concilios. En el momento de anunciarse, esta decisión pretendió dar un sello bien concreto al clima en que había comenzado la preparación, desmintiendo implícitamente las referencias de subordinación, y a veces incluso de servilismo, al Vaticano I y al proyecto pacelliano de los años 1948-1952.

También así la exigencia de Juan XXIII de que el concilio tuviera un planteamiento «pastoral» adquiere un significado más denso: ¿no es el momento –según el papa– de que las elaboraciones conciliares sigan un método inductivo, más que deductivo, tan querido por la escolástica, pero desgastado por los cambios de los tiempos? ¿no debería partir el concilio de los «problemas más importantes con los que tiene que enfrentarse actualmente la Iglesia», como había sugerido el mismo papa Juan a los obispos para sus respuestas al cuestionario hacía sólo unas semanas? La cuestión era situar al concilio en un horizonte de libertad; ésta sería la preocupación dominante y constante del papa Roncalli, primero durante la preparación y luego durante la celebración del concilio. Con esto no renunciaba a señalar unos objetivos concretos a la asamblea conciliar, pero su intención primordial era más bien centrarse en la salvaguardia de la libertad del concilio. Una libertad que, si no estaba ahora amenazada como en los momentos críticos de la historia conciliar, por el poder político o por corrientes heréticas, se veía acechada de un modo tan serio, e incluso más sutil, por la viscosidad inherente a un catolicismo «establecido» y por la ilusión de responder al reto de las ideologías asumiendo su estilo y sus métodos. Pero, la decisión de Juan XXIII no fue comprendida inmediatamente en todo su alcance; la maquinaria de la consulta antepreparatoria se había puesto en movimiento y tendía a medir su razón de ser con el único metro, ciertamente apreciable, de la eficiencia[118].

La decisión implicaba además otro aspecto del futuro concilio: la sede. Muchas veces la elección de la ciudad que habría de ser sede de un concilio había

para el grado de conciencia del papa al excluir la continuación del concilio suspendido el siglo anterior.

117. Incluso un teólogo atento y comprometido en la renovación como O. Rousseau se preguntaba todavía en Irénikon (1959) 332, si el concilio sería la continuación del Vaticano de Pío IX. El diario católico francés La Croix se preguntaba a su vez el 6 de febrero si el concilio sería un *Lateranense* o un *Vaticano*.

118. Juan XXIII anunció pública y solemnemente que el concilio sería el *Vaticano II* sólo el 7 de diciembre de 1959, en una alocución en la basílica de los Doce Apóstoles, AD *I/1*, 60-61.

planteado problemas complicados, que alcanzaron su culmen durante la incubación del Tridentino. Entonces se enfrentaron los diversos puntos de vista, a veces chocantes, del papa, de los soberanos europeos, de los protestantes. Las interpretaciones del principio según el cual el concilio tenía que celebrarse donde había surgido el problema que el concilio trataba de resolver, eran sensiblemente divergentes. Sólo al final pudo superarse el contraste con la elección de compromiso de la ciudad de Trento, ciudad políticamente imperial y germánica, pero cultural y geográficamente latina.

Juan XXIII no indica explícitamente la ciudad sede del nuevo concilio, pero la decisión de que se llamara Vaticano II incluía también la designación de Roma. En el complejo equilibrio entre novedad y continuidad respecto al concilio de Pío IX, esta elección podía tranquilizar a los «romanos» sobre la posibilidad de influir fácilmente sobre el concilio. Por estas mismas razones, el episcopado y los teólogos de la catolicidad podían temer que su desarrollo en Roma podría limitar su influjo en los trabajos. Además, ¿un concilio en Roma no frenaría la disponibilidad al acercamiento de los cristianos no romanos? Por otro lado, teniendo en cuenta el precario equilibrio internacional y la avanzada edad del papa, ¿habría sido realista pensar en una sede distinta? Celebrar en Roma, más aún en San Pedro, un concilio de renovación era un reto y un compromiso para implicar también en él al centro de la Iglesia católica.

La espera del concilio no suspende la vida ordinaria de la Iglesia en ningún nivel. Si el papa se preocupa de que la preparación de la asamblea se distinga de la *rutina* cotidiana, para subrayar el carácter excepcional del acontecimiento conciliar, es por otra parte natural que toda la Iglesia se prepare a vivir «en estado de concilio», que incluso los actos cotidianos se resientan de ello y tengan, a su vez, una incidencia pre-conciliar.

Un criterio muy claro, y rubricado por toda la vida anterior, era para Roncalli el de distinguir claramente el empeño y el servicio pastoral de la política. Había sentido la necesidad de remachar esta convicción inmediatamente después de su elección, quizás también para tomar distancia de algunos aspectos del pontificado anterior y de presiones internas y externas orientadas a que el papa asumiera ciertas funciones políticas[119]. El papa Juan no era ni mucho menos insensible a la situación de sufrimiento de los cristianos y de la Iglesia en Europa oriental, en la URSS y en China, y había reiterado su oposición al materialismo y al marxismo, así como su incompatibilidad con el cristianismo. Sin embargo, se puede observar fácilmente una novedad respecto a los pontificados anteriores. En efecto, la lucha contra el comunismo no absorbe ya al magisterio papal; Juan XXIII no la infravalora, pero la relativiza; el horizonte histórico de la acción de la Iglesia es para él mucho más vasto y complejo. Al comenzar la cuaresma de 1959 aconsejó a los predicadores que «iluminasen las conciencias, sin confundirlas ni forzarlas..., que sanasen a los hermanos, pero

119. A comienzos de abril de 1959 el santo Oficio remachó la «excomunión» de 1949 contra quienes votasen por los partidos comunistas. El 3 de julio tiene lugar el bloqueo definitivo de la experiencia de los sacerdotes obreros en Francia.

sin aterrorizarlos»[120]. Actitud que el papa insertaba en una valoración serena del presente, a diferencia de muchos que «andan desanimados, que renuncian o sienten la tentación de renunciar al esfuerzo, o al menos a frenarlo...». Según él la Iglesia, peregrina a través de los siglos, no siempre ha triunfado ni puede sentirse victoriosa de los enemigos presentes por haber superado a los enemigos en el pasado, sino que debe confiarlo «todo a la ayuda indefectible de su fundador»[121].

En vez de interesarse por las intervenciones políticas, dictadas muchas veces por circunstancias internas italianas, Juan XXIII muestra mayor interés por los diversos aspectos del problema de la paz que, también gracias a su aportación, entrarán por aquellos años en un nueva fase. Insiste en varias ocasiones en la justa aspiración de los hombres a la paz[122]. Desde este punto de vista su horizonte político se hace mundial, entre otras cosas bajo el estímulo del continuo logro de la independencia de todo el continente africano. El papa está totalmente convencido de que «la Iglesia no es un museo de arqueología, sino que está viva, animando incansablemente a los hombres; y avanza, a menudo a través de formas inesperadas...»[123]. Las primeras audiencias a jefes de Estado, después de la del 6 de mayo al presidente italiano, estuvieron reservadas a los soberanos de Grecia –ortodoxos– y al presidente de Turquía –musulmán.

A finales de junio fue trasladado de la nunciatura de Perú a la delegación apostólica de Turquía, que ya había cubierto Roncalli, monseñor F. Lardone, que había de convertirse en el hombre de confianza del papa para iniciar contactos con la Unión Soviética, dirigidos –al menos en un primer momento– a conseguir que pudieran acudir al concilio los obispos de países situados más allá del «telón de acero», es decir, del área soviética[124].

Ya el 23 de febrero de 1959 el papa había nombrado la comisión preparatoria para el sínodo romano, articulada luego en ocho subcomisiones; el 18 de junio recibió a todas las personas implicadas en la preparación de dicho sínodo.

Desde las primeras semanas se manifestaron ya las resistencias contra las orientaciones renovadoras del pontificado y consiguientemente contra las perspectivas de un concilio. Sobre todo el santo Oficio insistió en su línea habitual

120. DMC I, 142.

121. *Ib.*, 351.

122. Roncalli no tenía precedentes significativos de militancia contra la guerra y por la paz. Durante su larga vida había tenido experiencias directas o indirectas de los dos grandes conflictos mundiales que habían confirmado en él el horror humano instintivo contra la guerra, pero sin profundizaciones doctrinales ni posturas de rechazo. Tampoco se tienen noticias de que prestara atención a los hombres y movimientos que en el ámbito cristiano y específicamente en el católico habían adoptado posturas más avanzadas que las clásicas del magisterio eclesiástico, desde la «matanza inútil» de Benedicto XV hasta el «todo puede perderse con la guerra» de Pío XII. No hay que olvidar, sin embargo, que uno de sus datos constitutivos era el de ser un hombre pacífico, ajeno al conflicto, pacificador, empezando por las pequeñas tensiones familiares, a las que dedicó muchas de sus cartas. La paz, con la verdad y la unidad, constituía el núcleo de su primera encíclica *Ad Petri cathedram* del 29 de junio de 1959.

123. DMC II, 652.

124. Cf. A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca*, Roma-Bari 1992, 232-238.

de formular censuras, suscitando vivas reacciones. La prohibición de que se concediera un doctorado *honoris causa* a J. Maritain, la orden de retirar del mercado el libro *Esperienze pastorali* de L. Milani, la censura impuesta a la revista «Testimonianze» de E. Balducci, la repetición de la condena de los comunistas y de sus sostenedores, la hostilidad contra la experiencia de los sacerdotes obreros en Francia, fueron otros tantos síntomas alarmantes. No pocos se preguntaban si la voluntad de distensión y normalización de Juan XXIII, significada en la oportuna creación cardenalicia del 15 de diciembre de 1958 tras la larga suspensión de Pacelli[125], no sería una veleidad. En este clima, ¿no puede ser un concilio una buena ocasión para endurecer más las cosas? ¿será el papa capaz de controlar la curia?

El primer semestre de la prehistoria del Vaticano II parecía estar destinado sobre todo a amortizar la sorpresa y la desorientación suscitada por el anuncio. El papa confirma su decisión y esboza gradualmente su forma de ver el concilio. La curia romana asume la perspectiva del concilio, acariciando la posibilidad de obtener su control. El episcopado católico se ve sacudido por la invitación a asumir un papel activo a nivel de la Iglesia universal: son quizás unos meses donde todavía domina la nostalgia de la praxis pacelliana de gobierno, y tarda en afirmarse una actitud de búsqueda. Los ambientes teológicos, que percibieron con mayor rapidez la novedad del pontificado y del anuncio, se pusieron a ordenar las ideas, sin creerse muchas veces del todo que se habían abierto efectivamente espacios de renovación. Los cristianos no católicos se muestran divididos entre una simpatía inicial y una cautela posterior, y parecen preguntarse: «¿Es acaso posible que Roma cambie?».

En la medida en que el anuncio del concilio no termina en un aborto prematuro, se inicia una preparación compleja y no exenta de tensiones.

125. Con un equilibrio tan eficaz como acertado, el primer «creado» fue G. B. Montini, alejado por Pío XII y temido en los ambientes curiales, pero fue nombrado secretario de Estado D. Tardini, mucho más aceptado en estos ambientes. En aquella ocasión el papa invitó a los cardenales que tenían un doble cargo en la curia a que optaran por uno solo; la invitación –deseada por muchos– suscitó una viva aprobación general, aunque no faltaron resentimientos en algunos de los interesados.

2
LA FASE ANTEPREPARATORIA (1959-1960)
El lento camino para salir de la inercia

ETIENNE FOUILLOUX

1. *El Vaticano II, ¿un acontecimiento?*

¿Qué relación puede establecerse entre la convocatoria del vigesimoprimer concilio general de la Iglesia católica y el clima peculiar de los años 1950-1960? La interpretación del gesto de Juan XXIII depende ya, al menos en parte, de la respuesta a esta pregunta: ¿es completamente autónomo o se ha dejado influir de alguna manera por dicho clima?[1]. Lo cierto es que la historia antigua y reciente de los concilios, que recordaremos, aboga sin duda por la segunda hipótesis: las múltiples interferencias entre las guerras de religión y el desarrollo caótico del concilio de Trento, que se prolongó desde 1545 hasta 1563; la interrupción inesperada del anterior concilio Vaticano I debido a la guerra franco-prusiana y a la entrada en Roma de las tropas italianas, en 1870.

¿No habría renunciado quizás el mismo Pío XII a reanudar este último a causa de la «guerra fría»? Por lo que podemos adivinar de su decisión, sus razones habrían sido más bien de orden interno: el coste de la operación después de un terrible conflicto mundial, las divergencias sobre la futura asamblea en el equipo de preparación...[2]. Pero su renuncia ¿no habría tenido nada que ver ni siquiera con el paroxismo del enfrentamiento este-oeste, que probablemente habría privado a su concilio de la asistencia de los episcopados del mundo comunista, manifestando así una nueva división de la catolicidad? Baste recordar que los trabajos preparatorios comenzaron el 15 de marzo de 1948 (poco después del «golpe de Praga») y concluyeron en enero de 1951 (comienzo de la guerra de Corea).

Estos precedentes invitan a considerar la coyuntura específica del momento del anuncio y de la preparación del Vaticano II para tratar de constatar las con-

1. Las observaciones que siguen son al mismo tiempo indispensables y pobres: es imposible dar aquí una visión completa de la historia general, pero en todo caso es necesario describir el contexto en el que nace el Vaticano II... Entre quienes lo han tratado antes de nosotros, cf. G. Martina, *El contexto histórico en que nació la idea de un nuevo concilio ecuménico*, en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 26-64.

2. F.-Ch. Uginet, *Les projets de concile général sous Pie XI et Pie XII*, en *Deuxième*, 75-78.

vergencias o discordancias entre la futura asamblea y el momento histórico. Sin embargo, ¿se puede dejar de insinuar, análogamente, que las primeras fueron bastantes más que las segundas? Por muy diversos motivos, la situación que hereda Juan XXIII no es ya la que bloqueaba a su predecesor: el mundo que había salido de la «guerra fría» está cambiando, a pesar de que aún no vea clara la dirección que ha de tomar; pero sólo este retorno a la flexibilidad facilita la estabilidad de un concilio que su iniciador presenta más bien como un concilio de movimiento.

¿Vacilaciones? A los que albergan pensamientos sombríos los estragos de la «guerra fría» les dan aún demasiados motivos para anunciar lo peor, es decir, un conflicto atómico al que las premisas de una rápida conquista del espacio abren horizontes vertiginosos: el Sputnik soviético de 1957, el Explorer americano de 1958, Gagarin en el espacio el 12 de abril de 1961... Sabemos ahora cómo exageraban los soviéticos; pero ¿quién dudaba entonces de su superpotencia?

Por otra parte, en Europa el fuego sigue todavía latente bajo las cenizas en no pocos lugares: Imre Nagy, considerado responsable de la revuelta de Hungría de otoño de 1956, es ejecutado el 16 de junio de 1958; por dos veces se endurece la postura comunista sobre Berlín: primero en noviembre de 1959, pero sobre todo en agosto de 1961, con la construcción del famoso muro destinado a interrumpir la huida de los alemanes del este hacia la república federal, lo que provocó una viva reacción del presidente americano Kennedy... Pero esta crisis será la última.

Fuera de Europa, la propagación del comunismo tiende a multiplicar los lugares de enfrentamiento. A comienzos de enero de 1959, Fidel Castro y sus hombres entran en La Habana, abandonada por el dictador Batista; el régimen que allí se instaura no tarda en radicalizarse; los americanos intentan eliminarlo de una forma poco diestra y eficaz, ya que no soportan esta «base roja» tan cerca de sus costas. Kruschev sostiene a Cuba hasta el punto de proporcionarle por mar armas atómicas, justo en el momento en que se reúne el Vaticano II; la «crisis de los misiles» pone al mundo al borde de un choque directo USA-URSS. Estamos en octubre-noviembre de 1962. Esta crisis, la última de tanta amplitud entre las dos potencias, fue al mismo tiempo la más seria.

¡La verdad es que todo esto no era muy estimulante para un papa! La destrucción generalizada sigue siendo posible con los nuevos y potentes arsenales destructivos. Pero no llegó a producirse: la firmeza de Kennedy, pero también la sensatez de Kruschev, tuvieron razón: el *leader* soviético, particularmente, supo imponer la prudencia a su fogoso aliado cubano, como atestigua la publicación de su correspondencia[3].

Desde la primavera de 1962, la doctrina del secretario de defensa norteamericano McNamara preveía una respuesta gradual, golpe por golpe, y no una respuesta global para cada circunstancia: el equilibrio del terror imponía sus le-

3. «Le Monde», 24 noviembre 1990: sobre el conjunto del contexto internacional, cf. R. Frank, *Vatican II entre guerre froide et détente (1962)*, en E. Fouilloux (ed.), *Vatican II commence... Approches francophones*, Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerdheid, Leuven 1993, 3-13.

yes. Por otra parte, las crisis intermitentes son cada vez más raras respecto al periodo anterior. No son más que fisuras en un entramado de negociaciones, ininterrumpidas aunque delicadas, entre americanos y soviéticos: ninguno sueña en bajar la guardia; pero hay diálogo. Los dos K son hoy dos personajes demasiado discutidos en sus mutuos países, para que se pueda hacer justicia sobre lo que le corresponde a cada uno: haber alejado el peligro de «guerra caliente» que comportaba la «guerra fría», sustituyéndolo por una competición ininterrumpida, que no es todavía «coexistencia pacífica».

Esta distensión precaria provoca cambios sensibles en el orden mundial, cambios que a su vez la alimentan. En el ámbito de las relaciones internacionales hay que señalar ante todo, si no la desarticulación de los bloques, al menos el retorno a un cierto pluralismo en cada uno de ellos; en julio de 1959 es cuando De Gaulle empieza a manifestar su intención de independizarse de la NATO; mucho más grave es en el este la ruptura chino-soviética que se perfila a partir de 1958. Por lo contrario, algunas zonas geográficas hasta ahora subordinadas refuerzan sus alianzas dentro del mundo occidental. Este es el caso, sobre todo, de la pequeña Europa de los seis, con su recuperación económica entre 1957 y 1962. El 17 de agosto de 1961, en Punta del Este, se inaugura en América latina la Alianza por el progreso, sugerida por Washington, que representó entonces una esperanza de colaboración menos desequilibrada con un continente bajo tutela, a pesar de que su independencia se remontaba formalmente a comienzos del siglo XIX.

Pero el elemento más importante de la diversificación del mundo, en aquella época, no es sino la segunda descolonización. Es verdad que esta va acompañada de conflictos sectoriales: en el ex-Congo belga (1960-1961), en la Argelia francesa (1954-1962), e incluso en Vietnam, donde se complicó seriamente la situación al final de los años 50... Pero, por dolorosos que sean, estos conflictos no son sino la otra cara de un fenómeno emancipatorio mundial, lleno de esperanza en el momento de nacer: al comienzo de los años 60, la mayor parte de los pueblos colonizados en el siglo XIX logran sin demasiados problemas la independencia. Con ello desaparece uno de los mayores motivos de conflicto, mientras que brota en Bandung (1955), en ése que cada vez se llama con mayor frecuencia tercer mundo, el germen de una tercera fuerza internacional, definida por su negativa a afiliarse a ningún bloque por parte de algunos de los artífices carismáticos de la descolonización (Nasser, Nehru, Sukarno). De forma paralela, el tercer mundo se convierte, para esos mismos bloques, en una especie de desafío o de «frontera», cuyo desarrollo se disputaban pacíficamente por aquella época.

Esta nueva «frontera» que es la ideología del desarrollo, que triunfaba por los años 60, constituye solamente uno de tantos aspectos del optimismo entonces reinante. Las ruinas de la guerra habían logrado superarse con mayor rapidez de la prevista. De ambos lados del «telón de acero», la industria y la ciudad se fueron imponiendo definitivamente a la economía rural tradicional, gracias a las nuevas tecnologías. Pero ¿quién se da cuenta de que estas revoluciones socio-demográficas afligían también al tercer mundo, sin ninguna contra-

partida real? Porque el crecimiento económico que se buscaba tras el final de la reconstrucción no parece tener límites, ni en el espacio ni en el tiempo. Una vez más, el capitalismo reforzado sueña tanto con el final de la crisis como con una expansión ilimitada. En cuanto al comunismo de Kruschev, les promete más que nunca un enganche inminente. Por otra parte, los dos rivales inician, cada uno con sus métodos, a una seria competencia para sacar al tercer mundo del subdesarrollo: los soviéticos se comprometen en la construcción de la presa de Assuan en septiembre de 1958; en cuanto a la Organización europea de cooperación económica (OECE), encargada de gestionar las ayudas americanas, se trasforma a partir de 1960 en Organización de cooperación y desarrollo económico (OCDE)... No solamente vuelve la esperanza de una paz mundial duradera, a pesar de algunos irritantes conflictos sectoriales, sino también la esperanza de un bienestar para todos los habitantes de la tierra: ¿cómo no creer en ese cielo despejado después de tantas borrascas?

Los únicos que no se dejan arrastrar por el optimismo general son unos jóvenes intelectuales que no tardan en darse a conocer. También en el ámbito del pensamiento parece decisivo el quicio de los años 1959-1960. En efecto, vemos esbozarse entonces una crítica radical de los valores sobre los que se había construido el mundo después de Auschwitz e Hiroshima, valores basados en un humanismo progresista, en una voluntad de compromiso por la paz y por la dignidad del hombre: humanismo liberal ciego ante las taras del «mundo libre», humanismo cristiano poco sensible a los errores de las Iglesias, humanismo marxista sordo a los clamores del *gulag*. Huérfanos de todas las ortodoxias, la de Stalin, la de Truman.... o la de Pío XII, profundamente marcados por los horrores de las guerras coloniales y por el nacimiento de los nacionalismos indígenas, algunos pensadores llegan hasta el punto de denunciar brutalmente todas las hipocresías que no vacilan en destruir a cuantos se oponen a sus doctrinas. En Cuba, en Argelia, luego en Vietnam, las luchas armadas por la independencia les parecen preñadas de futuras revoluciones. Y teorizan todo lo que observan: lejos de dominar la naturaleza, la propia conciencia o la historia, el hombre se ve movido por fuerzas oscuras e implacables que se agitan en ellas: se trata de Marx revisado por Althusser y de Freud corregido por Lacan. La crítica del humanismo en el terreno filosófico va acompañada de la destrucción de sus corolarios estéticos: relato lineal (*le nouveau roman* o *la nouvelle vague* en lo que se refiere al cine), ruptura de los ritmos melódicos habituales (*free jazz*, música electro-acústica), desaparición o desmembramiento de la figura humana (artes plásticas). Esta agresión de una *élite* contra la cultura clásica, que pretendía ser universal, es contemporánea de otra agresión, mucho más terrible: la agresión de la cultura de masas, a base de sonidos e imágenes difundidas en todo el mundo por la televisión; el Vaticano II será el primer concilio televisado, al menos en las ceremonias oficiales. Se trata de una cultura hedonista y no crítica, pero que logra un éxito fulgurante entre los jóvenes del *baby-boom*, como demuestra la moda precoz de los Beatles, a partir de... 1962.

Esta es la descripción, a grandes rasgos, del escenario en el que se está preparando el Vaticano II. ¿Podría alguien decir si todos y cada uno de estos ele-

mentos estaba presente en la mente del papa en el momento de su decisión? Pero éste es su contexto, por el que estaba más o menos influido, y del que parece tomar en consideración tan sólo los aspectos positivos: indirectamente, sin duda, la convocatoria del concilio se beneficia del optimismo económico, político y cultural general. Sería inútil buscar vínculos más estrechos: hemos de contentarnos con afirmar, y no es poca cosa, que la decisión pontificia parece estar en consonancia, por su voluntad de unión y de apertura, con una de las tendencias más fuertes de la época, tendencia que a su vez contribuirá a reforzar notablemente.

Pero Juan XXIII no infravalora los riesgos de la empresa, sobre todo si se piensa que vislumbra, aunque sin comprenderlos del todo, los nuevos gérmenes de la contestación[4]. ¿No es quizás uno de los dramas del Vaticano II haber preparado a la Iglesia católica para una serena renovación, mientras que desembocó de hecho en una crisis que lo atenazó, impuesta por una nueva cultura hedonista y una nueva cultura crítica? Su sorprendente adhesión al optimismo de los *golden sixties* se convierte así, a partir de 1964-1965, es decir, con demasiada rapidez para que se puedan corregir los tiros, en un *handicap* frente al pesimismo que vuelve a renacer.

2. *¿Una Iglesia en dolores de concilio?*

¡Pero no terminemos antes de empezar! Del resumen del panorama de un mundo totalmente en cambio, hemos de pasar ahora a un retrato menos impresionante del catolicismo al que Juan XXIII propone un concilio ecuménico, en el sentido romano de la palabra, el 25 de enero de 1959.

a) *¿Supervivencia de una tradición conciliar?*

Su asombro... no puede menos de asombrar al historiador. En realidad, se trata de un doble asombro: primero, porque el sumo pontífice admite la necesidad de una puesta al día de la Iglesia católica; y asombro, además, de ver que esta puesta al día tenga que asumir la forma de un concilio. Interesémonos ante todo por la segunda cuestión, antes de analizar la primera.

4. «Luego, con un ansia dominada por su serenidad, el sumo Pontífice me habla de la conmoción espiritual que han provocado en la cristiandad las gigantescas agitaciones del siglo. En todos los pueblos europeos y asiáticos sometidos al comunismo, la comunidad católica se ve oprimida y aislada de Roma. Pero también en otras partes, bajo los regímenes libres, se desencadena una especie de contestación difusa, si no contra la religión, al menos contra su acción, sus reglas, su jerarquía, sus ritos. Sin embargo, a pesar de la preocupación que le causa esta situación, el papa no ve en ella más que una crisis, que se añade en nuestra época a las que la Iglesia ha soportado y superado después de Jesucristo. Cree que poniendo en obra sus propios valores de inspiración y de análisis, no dejará, una vez más, de recobrar su equilibrio»: Charles de Gaulle, *Mémoires d'espoir, I. Le renouveau, 1958-1962*, Paris 1970, 204-205 (relación de la audiencia de Juan XXIII al presidente de la república francesa, 27 junio 1959).

¿Es que había desaparecido la tradición conciliar en la cristiandad del siglo XX? ¡Desde luego que no! Pero está mucho menos presente dentro del catolicismo que fuera de él. Es en el mundo ortodoxo donde sigue estando más viva. Encuentra incluso en él, en situaciones de urgencia, una nueva juventud. Buena prueba de ello es el concilio reformador de la Iglesia rusa, que se desarrolla a trancas y barrancas en medio de los sobresaltos revolucionarios de 1917-1918; no sólo se restaura entonces el patriarcado de Moscú, suprimido por Pedro el Grande, sino que se fundamenta toda su obra en la *sobornost*, es decir en la conciliaridad. Sin esta reorganización, es fácil que la Iglesia rusa no hubiera sobrevivido a la persecución ulterior.

¿Será acaso contagioso el ejemplo? Al terminar la guerra mundial, la Iglesia de Constantinopla no se encuentra en mejor situación, tras el desmembramiento del imperio otomano; sin embargo, ése es el momento escogido por su sínodo para lanzar al mundo cristiano, en 1920, una llamada a constituir una especie de sociedad de Iglesias al estilo de la Sociedad de naciones, a fin de responder mejor a lo retos que se plantean. Este texto alimentará los primeros pasos del movimiento ecuménico; pero no se continuó en oriente. Es de nuevo en Constantinopla donde se celebra, en la primavera del 1923, una asamblea panortodoxa que formula la hipótesis de reunir un concilio de todas las Iglesias bizantino-eslavas. Se evoca de nuevo este proyecto durante el congreso de teología ortodoxa de Atenas, en otoño de 1936. Pero las múltiples rivalidades internas (conservadores/reformadores; Moscú/Constantinopla), y más aún la difícil supervivencia de alguna de las principales Iglesias implicadas, impiden su concreción. Habrá que aguardar a 1952 para ver cómo otro patriarca de Constantinopla, Atenágoras, recoge esta idea con sabia prudencia, idea cuyo interés no se escapó al antiguo nuncio apostólico en Turquía, Angelo Giuseppe Roncalli. La perspectiva de un concilio panortodoxo atraviesa, por tanto, la primera mitad del siglo XX..., pero sin el más pequeño indicio de realización.

El panorama eclesiástico se modifica más velozmente en la parte anglo-protestante, con un apoyo interesante de la parte oriental. Hemos de aludir aquí a la aparición del movimiento ecuménico, cuyos éxitos Roma no puede ignorar. Nacidas en la coyuntura que surgió inmediatamente después de la primera guerra mundial, sus dos orientaciones celebran sus conferencias inaugurales: en Estocolmo, en 1925, para el movimiento del cristianismo práctico (*Life and Work*) y en Lausanne, en 1927, para la orientación doctrinal (Fe y Constitución, *Faith and Order*). Los dos organismos acuerdan en 1937, en Oxford y en Edimburgo, su fusión en un Consejo ecuménico de las Iglesias, cuya creación retrasó en diez años la segunda guerra mundial. Esto se hizo en Amsterdam en 1948: invirtiendo una corriente centrífuga secular, los cristianos separados de Roma emprenden oficialmente el camino de la cooperación y del diálogo. El Consejo, con sede en Ginebra, no se presenta ni como la Iglesia de Jesucristo en la tierra, ni como una superiglesia: se contenta con ser «una asamblea fraternal de Iglesias que aceptan a nuestro Señor Jesucristo como Dios y Salvador»[5], según

5. «A fellowship of Churches which accept our Lord Jesus Christ as God and Saviour».

lo establecido en Amsterdam. Sobre esta base, que reúne desde su origen a 147 denominaciones diversas, el organismo ginebrino se desarrolló hasta el punto de acoger dentro de sí, desde su tercera asamblea general (Nueva Delhi, 1961), al Consejo internacional de misiones y a la mayor parte de las Iglesias del mundo soviético. Configura entonces su «base» en un sentido expresamente trinitario, para satisfacer a sus nuevos miembros orientales. De esta forma el movimiento ecuménico, del que se ha convertido en expresión a pesar de algunas reticencias fundamentalistas, se acerca al vértice de su representatividad cuando llega el anuncio del concilio romano: la casi totalidad de los cristianos no católicos entrarán a formar parte de él en breve tiempo. Sus diferentes instancias no tienen nada que sea propiamente conciliar, ya que no son más que una emanación de las iglesias-miembros, sin ninguna autoridad sobre ellas. Pero la práctica va más allá de la definición de los límites jurídicos: la existencia misma del Consejo y de las múltiples instancias que éste anima, crea en el seno de la cristiandad no romana un flujo de intercambios totalmente inconcebible en el siglo anterior. Y hace que se viva en él algo de la vida colectiva de la Iglesia[6].

Pero Roma dejó pasar largos años sin tener en cuenta todo esto. No sólo la santa Sede se negó a unirse al movimiento, como le habían propuesto desde el principio, sino que prohibió a sus miembros participar en él. Tras la pequeña apertura de Lund (*Fe y Constitución*, 1952) y la clausura de Evanston (segunda asamblea general, 1954), la cuestión de los «observadores» sigue obsesionando todavía a los especialistas en vísperas del Vaticano II: por primera vez estuvieron presentes en New Delhi y en Roma al año siguiente[7]. En líneas generales, el Vaticano II se mantiene prudente, por no decir receloso, frente al Consejo de Ginebra, convertido en una organización no gubernamental religiosa. No es posible ignorar su existencia, pero no se acepta que asuma una fisonomía similar a la propia. Por tanto, a pesar del interés de Juan XXIII por los acontecimientos de oriente, parece excesivo hablar de una influencia conciliar no católica, a no ser muy diluida, en las premisas del Vaticano II.

En cuanto a la tradición conciliar católica, parece encontrarse más bien en malas condiciones. Ciertamente, después de su suspensión a finales de octubre de 1870, sigue en pie un problema a propósito de la asamblea del Vaticano: ¿es justo que termine un concilio cuya misión no era limitarse a definir el dogma del primado y la infalibilidad pontificia en determinadas condiciones? Se habían distribuído entonces 14 esquemas a los padres conciliares y había comenzado la discusión de tres de ellos, dos de los cuales se referían a las competencias y a los deberes de los obispos. Esta precisión no es superflua, teniendo en cuenta que la interrupción hizo que se reforzase el poder pontificio respecto al del episcopado. De hecho, la gran cuestión que seguía en suspenso desde 1870 era justamente ésta: ¿qué lugar ocupan los obispos al lado del papa?[8].

6. Cf. R. Rouse-St. Ch. Neill (eds.), *A History of the Ecumenical Movement, 1517–1948*, London ^{2}1967; H. E. Fey (ed.), *The Ecumenical Advance, 1948–1968*, London 1970.

7. E. Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris 1982, 777-817.

8. J. Gadille, *Vatican I, concile incomplet?*, en *Deuxième*, 33-45.

Aunque nos falta todavía la documentación original, podemos avanzar la hipótesis de que los diversos sucesores de Pío IX pensaron en una posible reanudación del concilio Vaticano. Los indicios de este propósito, tenues en Pío X y Benedicto XV, son suficientemente claros en Pío XI y Pío XII, hasta el punto de servir de base a un proceso de relanzamiento que, en los dos últimos casos, llegó bastante lejos. El intento del papa Ratti comienza en 1922 con la creación de una pequeña comisión de teólogos, encargados de hacer un balance del concilio de Pío IX. Pero no tenían que limitarse a esto: el Código de derecho canónico de 1917 puso fin a un gran número de cuestiones que deberían haberse discutido entonces; por otra parte, la evolución de la Iglesia durante medio siglo hizo que surgieran otros problemas que sería difícil ignorar, empezando por los del modernismo, doctrinal o social. Esta inevitable extensión del programa multiplicó las divergencias entre los que querían reforzar las condenas precedentes y los que, como el cardenal Ehrle, deseaban que se aflojase la mordaza antimodernista. Además, ¿era o no oportuno anticipar un concilio sobre la posible resolución de la cuestión romana? En una proporción difícil de precisar, estos dos factores concurrieron a que se interrumpiera la preparación en 1924, a pesar de la respuesta favorable de una gran mayoría del episcopado consultado el año anterior[9].

Tras el levantamiento de la hipoteca de la cuestión romana por los pactos de Letrán en 1929, en los años siguientes se multiplican los sondeos en favor de la reanudación del concilio Vaticano; los ha expuesto recientemente Giuseppe Butturini, que piensa que se alcanzó la cuota más alta diez años más tarde, con las memorias redactadas por el secretario de la Congregación de Propaganda Fide, monseñor Celso Costantini, en el momento del cónclave que elegiría al cardenal Pacelli como sucesor de Pío XI. Pero su proyecto es bastante distinto, en la medida en que deja de lado tanto la conclusión de la asamblea del 1869-1870 y la condena de los errores recientes, para proponer a la Iglesia de la segunda mitad del siglo XX un programa prudentemente reformista (revalorización de la función episcopal, retorno de los protestantes, lengua vernácula en la liturgia...). En este sentido, Costantini está más cerca de lo que habría de ser el Vaticano II que del concilio anterior. Pero ¿quién llegó a conocer su proyecto, renovado diez años después? Juan XXIII, por su parte, no lo conoció hasta la primavera del 1959, es decir, varios meses después de anunciar su decisión[10].

Sea de ello lo que fuere, ¡la segunda guerra mundial imponía otras urgencias! Pero poco después de terminar, vemos reaparecer la idea en un contexto bastante diferente. Asediada por las fuerzas hostiles de origen comunista en el mundo de la guerra fría, la Iglesia tiene que pensar ante todo en defenderse, incluso de los que son o cree que son sus cómplices en su interior: ésta es la opi-

9. A propósito de este episodio y el que vendrá luego bajo bajo Pío XII, cf. F.-C. Uginet, *Les projets...*, 68-75, que utiliza, como todos, los artículos de G. Caprile: *Pio XII e la ripresa del concilio Vaticano*: CivCat 117/3 (1966) 27-39; Id., *Pio XII, la Curia romana e il concilio*: CivCat 120/2 (1969) 121-133, 563-575.

10. G. Butturini, *Alle origini del Concilio Vaticano secondo. Una proposta di Celso Costantini*, Pordenone 1988, 350 (proyecto fechado el 12-25 febrero 1939, 69-116).

nión que someten a Pío XII algunos prelados como Ottaviani o Ruffini. En este espíritu es como el papa se pone a trabajar a comienzos de 1949. Sin estar al tanto del trabajo desarrollado por su predecesor –algo de todos modos extraño–, ordena hacer un nuevo balance de la asamblea vaticana y un estudio de las cuestiones que se habían ido añadiendo desde entonces. Pero el método que se sigue no es ya el mismo: mientras que Pío XI había confiado esta tarea a una comisión reducida, Pío XII pone su preparación en manos del santo Oficio en la persona de su asesor, monseñor Ottaviani, y de los teólogos que trabajan para él. La preparación avanza con rapidez en un sentido restrictivo que no contenta a todos, empezando por el secretario de la comisión central, el jesuita belga Pierre Charles. Estas divergencias sobre la orientación del futuro concilio, junto con las dificultades materiales y la austeridad del momento, mientras el papa va envejeciendo, llevan a arrinconar un proyecto, que excluía toda consulta al episcopado. Se dice, pero sin pruebas suficientes, que los materiales entonces elaborados fueron utilizados para la redacción de ulteriores encíclicas, particularmente la *Humani generis* del 12 de agosto de 1950[11]. Si fue así, ¡el planteamiento restrictivo del texto bastaría para indicar por dónde iba a ir el concilio previsto!

¿Qué podemos deducir, a propósito de la génesis del Vaticano II, de esta breve historia conciliar a partir de 1870? No mucho, desde luego, si exceptuamos algunos elementos de discontinuidad. No cabe duda de que el trascurrir inexorable del tiempo hace que esté cada vez más lejos el siglo XIX y que cada vez sea menos plausible una pura y simple reanudación del concilio de Pío IX. Pero los trabajos preparatorios de los años 20 y 40 siguen estando presididos por la voluntad de abordar los nuevos problemas desde la perspectiva esencialmente defensiva del 1870. Sin ninguna relación aparente entre ellos, tampoco la tienen con la idea que desvela poco a poco Juan XXIII entre 1959 y 1962. Quizás sea más bien en el otro frente donde haya que buscar fragmentos de continuidad: Ehrle, Costantini o Charles no quieren un concilio cerrado, que era por entonces el más verosímil; Ottaviani y los suyos, estrechamente implicados en el programa pacelliano, intentaron, no sin cierto éxito, imponerlo al proyecto que poco a poco iba delineando Juan XXIII: de ahí los sobresaltos del primer periodo del Vaticano II. Pero sería abandonarse a discutibles acrobacias considerar los intentos anteriores de reanudación como etapas hacia el Vaticano II. Al menos, el espectáculo imperfecto de la sinodalidad oriental marcó más al papa Roncalli que ciertas peripecias descubiertas tardíamente y de forma incompleta[12].

Esta investigación de una causalidad lineal es por otra parte un tanto engañosa. En efecto, deja al margen el contexto institucional y teológico en que se

11. F.-C. Uginet, *Les projets...*, 75-78, utilizando a G. Caprile, *Pio XII e un nuovo progetto di concilio ecumenico*: CivCat 117/3 (1966) 209-227 (texto corregido: *Pius XII und das zweite Vatikanische Konzil*, en H. Schambeck (ed.), *Pius XII zum Gedächtnis*, Berlin 1988, 649-691).

12. A. Melloni, *«Questa festiva ricorrenza». Prodromi e preparazione del discorso di annuncio del Vaticano II (25 gennaio 1992)*: Rivista di Storia e Letteratura religiosa 28 (1992) 607-616.

desarrollan los distintos intentos; y esto es muy importante. Es verdad que una terminación normal del concilio Vaticano habría compensado seguramente el desequilibrio entre el papa y los obispos. Pero tal como concluyó, este concilio es muy representativo de la evolución de la eclesiología católica tras la revolución francesa, por no decir tras la reforma católica. No igualitaria y jerárquica, según Belarmino, la sociedad Iglesia ha asistido al desarrollo estas dos notas en beneficio casi exclusivo del papa y de los órganos de la curia romana. La romanización de la Iglesia es simbólica en la medida en que el anciano venerable del Vaticano, después de 1870 aún más que antes, encarna la resistencia a las fuerzas del mal coaligadas contra él. Pero es también perfectamente real, quizás no tanto por la definición dogmática de su infalibilidad en materia de fe y de costumbres, de la que se hará un uso restringido, como por la aparición simultánea, y mucho más eficaz en concreto, del concepto de magisterio ordinario en 1863. Por falta de límites precisos, el magisterio ordinario rebasa muchas veces los actos pontificios para extenderse a las decisiones de las congregaciones romanas, especialmente de la Suprema[13]. Ratificada por las sucesivas encíclicas y por el Código de 1917, esta eclesiología convierte al Vaticano, más que nunca, en el vértice del catolicismo, y al papa en el ápice del mismo, es decir, una especie de soberano absoluto en materia doctrinal, por encima de toda forma de contra-poder. La difusión de las peregrinaciones a Roma y de la devoción a la persona del pontífice son signos del eco espiritual de esta evolución teológica.

En este esquema, al margen de la suerte que pudieron correr los intentos de reanudación de la asamblea vaticana, no hay lugar alguno para el concilio, aunque mantenga su posibilidad el Código de 1917 (cánones 222-229). Por otra parte, no es raro leer en la literatura de vulgarización teológica ciertas condenas inapelables de la hipoteca conciliar, por ejemplo en el autorizadísimo *Dictionnaire de théologie catholique*, a comienzos de este siglo: «los concilios ecuménicos no son necesarios para la Iglesia»[14]. No es ésta ciertamente la opinión de algunos expertos eclesiólogos. Pero éstos no se hacían muchas ilusiones cuando llegó el anuncio del futuro concilio Vaticano II. «Finalmente, habiendo perdido ya las esperanzas de ver alguna vez la continuación de las grandes asambleas, se afirmó que, con la definición de la infalibilidad del papa, había acabado la era de los concilios», puede escribir en 1960 el benedictino de Chevetogne Olivier Rousseau, resumiendo muy bien la opinión del «público católico» en cuyo nombre habla[15]. Al contrario, se defendió a veces la idea se-

13. G. Ruggieri, *«Magistère ordinaire». La lettre «Tuas libenter» de Pie IX du 21 décembre 1863*, en *Le Magistère. Institutions et fonctionnements*: Recherches de science religieuse 71 (1983) 259-267, número monográfico.

14. «La Iglesia tiene con la preminencia del romano pontífice el órgano al mismo tiempo ordinario y esencial de la autoridad suprema, y este órgano recibe de él mismo el poder y la gracia para decidir todas las cuestiones y afrontar todas las dificultades»: J. Forget, voz *Conciles*, III/1, col. 669.

15. O. Rousseau, *Le Concile et les conciles*, Paris-Chevetogne 1960, XV; cf. también *L'ecclésiologie au XIXe siècle*, Paris 1960.

cas sobre el concepto de colegialidad, que si bien fueron suficientes para inspirar el *votum* del arzobispo de Utrecht, monseñor Alfrink, en 1959, en vísperas del Vaticano II su difusión era aún muy restringida[20]. Así pues, desde cualquier ángulo que se mire el problema, era bastante escasa, por no decir nula, la probabilidad de un concilio general en la Iglesia católica a finales de los años 50. A pesar del esfuerzo real por mejorar su funcionamiento local, desde finales del siglo XIX la Iglesia católica se fue haciendo cada vez más Iglesia romana..., en la que sólo el papa puede tomar la iniciativa de restaurar la institución conciliar, que no gozaba precisamente de buena salud.

Pero además, ¿un concilio para qué? En la larga historia de la Iglesia el concilio general intervino en cuatro situaciones para desempeñar cuatro funciones diferentes, que permiten distinguir cuatro clases de concilios. En primer lugar, el concilio de unión con una rama del tronco de la cristiandad que retorna a la casa romana mediante el un acuerdo en la forma debida, suprimiendo el cisma. Este fue el caso, por ejemplo, el concilio de Lión en 1274 o el de Florencia en 1439, con el oriente bizantino. ¿Será quizás también el Vaticano II un nuevo concilio de unión, dada la gran insistencia de Juan XXIII en su aspecto ecuménico? La incertidumbre era tan grande que esta voz llegó a circular durante algunas semanas..., el tiempo necesario para que llegara el desmentido oficial. ¡No! El Vaticano II habría de ser un concilio católico, pero ordenado a la futura reconciliación, tan deseada, de los cristianos separados por la historia.

El concilio se ha convocado también para condenar una o varias herejías, para anatematizar ciertos errores y excomulgar a sus autores, antes de definir de nuevo, contra ellos, la fe católica: es el caso de Trento, en el siglo XVI, tras la revuelta protestante. Pero ¿qué errores podía condenar el Vaticano II que no hayan sido ya reciente y solemnemente condenados? La encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus* de 1864 hicieron ya un catálogo exhaustivo de las desviaciones producidas en el siglo XIX. La encíclica *Pascendi* y el decreto *Lamentabili* de 1907 condenaron, bajo el nombre de modernismo, algunas de las infiltraciones de estas desviaciones en la Iglesia católica. Ciertamente, las condenas del siglo XX fueron más raras, más concretas y a veces menos firmes. Pero hay una excepción, el comunismo, al que se define como «intrínsecamente perverso» por Pío XI en la encíclica *Divini Redemptoris* de 1937. Su permanencia tras la segunda guerra mundial y el terror que suscita en el Vaticano, ¿justifican una reiteración de la condena? Dos intervenciones disciplinares del santo Oficio fueron suficientes: si la de 1949 hizo correr mucha tinta, la de 1959, diez años más tarde, pasó prácticamente inadvertida. Es verdad que no cejan los que defendían una proscripción solemne. Pero no se comprende su urgencia al final de los años 50, cuando se advertían ya signos inequívocos de distensión internacional. Si se volvía a condenar al comunismo, ciertamente con retraso, ¿no se arriesgaría la Iglesia católica a ir contra corriente?

20. J. Grootaers, *Une restauration de la théologie de l'épiscopat. Contribution du cardinal Alfrink à la préparation de Vatican II*, en E. Klinger-K. Wittstadt (eds.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II Vatikanum. Für Karl Rahner*, Freiburg-Basel-Wien 1984, 778-797.

Sean cuales sean sus orígenes, la encíclica *Humani generis* de agosto de 1950 quería ser un freno a las esperanzas de apertura que sobrevivieron a la condena del modernismo hacía ya casi medio siglo. Aunque francamente restrictiva, era al mismo tiempo mucho más difusa que la *Pascendi* o, mejor dicho, suficientemente ambigua para que los principales sospechosos pudieran negar vigorosamente toda interpretación que les culpabilizara, como el jesuita Henri de Lubac, por ejemplo, no dejó de hacer hasta su muerte[21]. En su favor hay que decir que el texto no aludía explícitamente a ningún autor ni a ninguna doctrina, y que nunca se publicó el decreto de acompañamiento que se anunció varias veces... ¿Habrá que poner entonces los puntos sobre las íes, rechazando los neo- o los para-modernismos de cualquier tipo? Existe indudablemente una tendencia en este sentido en el catolicismo, que era poderosa en la curia. Pero por lo que se refiere tanto a la llamada *nouvelle théologie* como al comunismo, Juan XXIII indicó varias veces que no deseaba condena alguna..

Tercer tipo de concilio: el que Roma reúne, no para dividir, sino para acoger solemnemente un punto del *corpus* de creencias de la Iglesia en la estructura dogmática. Es el modelo del Vaticano I, al que los acontecimientos externos convirtieron en definitiva en el concilio de la infalibilidad pontificia. ¿Había alguna urgencia de fijar nuevas verdades de fe en el paso de la década del 50 a la década del 60? No lo parece. En primer lugar, porque una de estas definiciones era muy reciente: para definir el dogma de la Asunción el 1 de noviembre de 1950, Pío XII no creyó conveniente convocar un concilio. Se contentó con una consulta por escrito en el ámbito del catolicismo, que como hemos visto no puede compararse con un procedimiento conciliar. Fue, por tanto, la primera vez que se puso en práctica la infalibilidad en esta cuestión... El poderoso *lobby* mariano esperaba entonces otras definiciones. Pero parece que, ya desde antes de la muerte de Pío XII, las causas más avanzadas –mediación universal de todas las gracias y corredención– quedaron bloqueadas. Sus defensores seguían siendo numerosos; pero de ahí a convocar un concilio sólo para definirlas hay una sima difícil de salvar, ya que Juan XXIII manifestaba escaso interés por nuevos dogmas. Tanto si se trataba de condenas como de definiciones, el Vaticano II era una ocasión importante; pero la pedagogía progresiva del papa respecto a su concilio no iba ciertamente en ninguna de esas dos direcciones. Es lo menos que puede decirse.

Queda pues la cuarta solución, que no había sido muy practicada tras el clamoroso fracaso del Lateranense V entre 1512 y 1517: un concilio reformista, o de reforma, capaz de evitar la Reforma (con R mayúscula), sinónimo entonces de ruptura en la cristiandad occidental. A su manera, Trento fue también un concilio de este tipo. En efecto, no se contentó con erigir un baluarte contra el protestantismo, sino que mejoró profundamente al catolicismo relajado del Renacimiento, culpable en parte del desgarrón. Por otra parte, los historiadores de hoy prefieren hablar de Reforma católica más que de Contra-Reforma para designar la fase que Trento inauguró. Sin embargo, a mediados del siglo XX la

21. H. de Lubac, *Entretien autour de Vatican II*, Paris 1985, 12-13.

palabra «reforma» resultaba sospechosa para el catolicismo: el dominico francés Y.-M. Congar lo sabe muy bien, ya que su libro *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* estuvo a punto de ser condenado en 1952 por haberla utilizado.... con muchas precauciones[22]. Pero ¿cuál puede ser, para Juan XXIII, el significado del término «aggiornamento» sino la sustitución eufemística del término proscrito por un neologismo que él no inventó[23], pero al que él dio todo el valor y el vigor de un *slogan*? A su juicio, la Iglesia que él dirige no tiene tanta necesidad de situarse ante el mundo que la rodea con afirmaciones o renuncias, como de descubrirse a sí misma para poder responder mejor a los retos que ese mundo le plantea. En una palabra, fiel a sus principios, tiene que adaptarse al mundo que le rodea, en vez de contraponerle sus convicciones particulares o rechazar los principios que él defiende. Incluso más, tiene que renunciar a su propia intransigencia secular para tratar de mantener la posibilidad de un nuevo integralismo. ¿Cómo no ver en este comportamiento un reformismo *new look*?[24].

b) *La Iglesia católica a finales de los años 50*

Ya se ha sugerido antes cómo el «absurdo itinerario» del papa Roncalli pudo llevarlo a la sorprendente decisión de reunir un concilio, que hemos de interpretar en definitiva como un concilio de reforma para que la Iglesia católica pudiera afrontar en las mejores condiciones posibles los retos del ambiente que la rodea. Todavía queda mucho que decir sobre la maduración de esta decisión en el espíritu del papa; pero no es éste ahora nuestro propósito. Queda por explicar sobre todo si su percepción de la necesidad de un *aggiornamento*, es decir, de superar cierto distanciamiento entre la Iglesia católica y el mundo moderno, distanciamiento capaz de generar cierto malestar, era algo real y no sólo una idea en la mente del anciano pontífice. De ahí que aumente el interés por analizar ahora, desde esta perspectiva, el catolicismo del siglo anterior, e incluso el de los siglos precedentes[25].

22. E. Fouilloux, *Recherche théologique et magistère romain en 1952. Une «affaire» parmi d'autres*, en *Le Magistère*, 269-286. (La obra de Congar se tradujo al español: *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Madrid 1953)

23. Convocado en Roma en noviembre-diciembre 1950, el primer congreso nacional de religiosos se proponía la *accomodata renovatio*, o sea, el «aggiornamento» de las órdenes y congregaciones, según el cardenal Piazza: DC (31 diciembre) col. 1699.

24. G. Alberigo insiste mucho en esta originalidad respecto a los intentos de reforma precedentes: *L'amore alla Chiesa: dalla riforma all'aggiornamento*, en A. y G. Alberigo (eds.), *«Con tutte le tue forze». I nodi della fede cristiana oggi. Omaggio a Giuseppe Dossetti*, Genova 1993, 169-194.

25. Resumir la historia contemporánea de la Iglesia católica en unas pocas páginas es tan aventurado como resumir el Vaticano II en unos párrafos... Para mayor profundidad, remitimos a las últimas síntesis que han aparecido: *Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958)*, en J.-M. Mayeur (dir.), *Histoire du christianisme* XII, Paris 1990; G. Alberigo-A. Riccardi (eds.), *Chiesa e Papato nel mondo contemporaneo*, Bari 1990; *Dalle missioni alle Chiese locali (1846-1965)*, en *Storia della Chiesa* XXIV, Cinisello Balsamo (Milano) 1990-1991.

1. *El modelo romano*

Ya hemos subrayado un primer aspecto de la evolución multisecular: la concentración progresiva en manos del papa, de su camarilla y de su gobierno, de todos los poderes en la Iglesia, bien se trate del poder dogmático (infalibilidad), del poder doctrinal (magisterio ordinario) o del poder disciplinar (sanciones canónicas); pero también la concentración correlativa en esas mismas manos de todos los cargos simbólicos, hasta llegar a una verdadera devoción, no solamente a la ciudad de Roma visitada por peregrinaciones cada vez más numerosas (pensemos en las multitudes del año santo 1950), sino a la persona del mismo pontífice: Pío IX estuvo a punto de ser canonizado y Pío X lo fue en 1954 bajo Pío XII, para quien esta devoción alcanzó unas cimas que las críticas posteriores han hecho olvidar demasiado. Pío XII, por otra parte, fue presentado por doquier como el último papa que había logrado mantener la integridad del «sistema romano», cerca entonces de la perfección, a pesar de sus fallos. ¿Cómo extrañarse por otra parte de esta centralización si intentamos salir del campo católico? ¿acaso no ha sido durante los tres últimos siglos cuando se ha configurado y consolidado el Estado moderno y dentro de él el poder ejecutivo? Desde este punto de vista, el caso romano no es una excepción de la norma. La personalización del poder provocó otros muchos excesos, a veces catastróficos, en el siglo XX... Desde Benedicto XV hasta Pío XII, los pontífices se sirvieron de esta característica de la época para incrementar sensiblemente el prestigio moral del pontificado, tantas veces discutido antes de ellos.

El corolario lógico de este movimiento centrípeto no es sino el deterioro de las diferentes instancias de responsabilidad en la Iglesia. El concilio general no es el único que sufre las consecuencias: con los concilios locales, salvo excepciones queridas por Roma, son las autonomías eclesiásticas las que tienden a desaparecer. Buena prueba de ello es la romanización litúrgica de la segunda mitad del siglo XIX, bajo la cual sucumben los ritos particulares, por ejemplo el rito lionés. Una nueva prueba será la homologación disciplinar realizada por el Código de derecho canónico de 1917, homologación a la que sólo se sustraen las Iglesias católicas de rito oriental, que a través de Roma fueron dotadas de su propia reforma disciplinar. Los nuncios, que multiplican la amplitud de la red vaticana en las relaciones internacionales, ven ampliarse sus competencias según los intereses de la santa Sede: en gran número de países, sobre todo en América latina, sus funciones diplomáticas oficiales van acompañadas de funciones religiosas oficiosas, que los convierten en verdaderos jefes de un episcopado nombrado a su gusto y privado de cohesión. Llegados a Roma para terminar allí sus estudios eclesiásticos, la mayor parte de los futuros obispos contrajeron en la ciudad eterna un fuerte *habitus* romano, dispuesto a aflorar en cualquier circunstancia; especialmente durante la visita *ad limina*, cuando hacen cola en las oficinas vaticanas para conseguir un certificado de buena conducta, una autorización... o un auxiliar. Algunos de ellos son perfectamente conscientes del carácter humillante de esta subordinación, como lo demostrarán un gran número de los *vota* preconciliares, pero de aquí a organizarse para

sacudirse la tutela el paso es tan grande que solo logra darlo alguna figura aislada o algún episcopado de Europa occidental.

Con todo, esta indiscutible centralización, que culmina en tiempos de Pío XII, no se justifica por sí misma. Al menos en teoría, persigue un objetivo importante por otras razones. Es preciso mantener una unidad de línea, de mando y de maniobra para resistir mejor los asaltos que vienen de fuera. Esta idea roza con la obsesión a lo largo de los años 50: cualquier desviación de lenguaje respecto a las normas vaticanas, abundantemente comentadas por Pío XII, se interpreta entonces como un apoyo potencial al adversario, en particular al comunismo. Y llovían las sanciones para cerrar filas en torno al frente unido *ad extra*: este fenómeno se ha comparado a veces, exageradamente, con la «caza de brujas» en los Estados Unidos de McCarthy; aunque en menor escala, ambos son de la misma época.

Fue en el siglo XVI cuando nació apareció en la Iglesia romana el complejo de ser el baluarte de la verdad, asediada por las oleadas sucesivas, primero de la herejía y luego de la impiedad. Pero este fatigoso combate a la defensiva, cuando no era un combate de retaguardia, sin duda ha dejado huellas. Cada amenaza, al ir aumentando de nivel, provocaba a su vez un nuevo y mayor endurecimiento. Podemos distinguir, por comodidad, cuatro de estas amenazas, que un gran número de panfletistas han superpuesto con frecuencia entre sí, como ocurre con las muñecas rusas, de una forma más o menos artificial. La reforma protestante fue la primera, al introducir la polilla del libre examen en el acto de fe, regulado hasta hacía poco tiempo solamente por la autoridad. Para limitar sus daños, si no para eliminarlos por completo, hubo que afrontar la severa batalla de la contrarreforma, de la que nació el catolicismo, en el pleno sentido de la palabra. Llegó luego la Ilustración y su hija la Revolución (francesa en primer lugar); se la combatió, siempre en retirada, mediante un antiliberalismo decidido, que es al mismo tiempo rechazo de la laicización de la vida pública y de la privatización de la religión. Este antiliberalismo triunfa con Pío IX, pero se prolonga, más de lo que se ha creído, con León XIII. Llegó finalmente el cientificismo del siglo XIX, que lucha contra la misma fe, atacando sus fuentes bíblicas y sus interpretaciones dogmáticas. El antimodernismo riguroso de Pío X trató de conjurar la amenaza en el mismo interior del cuerpo eclesial. Al final de los años 50 se dejan sentir todavía los efectos de la crisis de comienzos de siglo, como muestran las sanciones contra el pensamiento del abbé Duméry en 1958 o contra el jesuita Teilhard de Chardin en 1962, es decir, bajo Juan XXIII, unas semanas antes de la apertura del concilio: en el centro del debate, como en 1907, la filosofía y el cristianismo en el primer caso, la ciencia y la fe en el segundo[26]. Finalmente, la revolución rusa de 1917, los regímenes comunistas que generó y los totalitarismos de derecha que suscitó por reacción: Pío XI basó esencialmente su reputación en la condena firme y simé-

26. Decreto del santo Oficio del 4 de junio y comentario de l'Osservatore Romano del 21; La Documentation Catholique (6 julio 1958) col. 841-842; *monitum* del 30 de junio y comentario del 1 de julio: DC (15 julio 1962) col. 949-956.

trica de 1937; pero la caída de los fascismos hacía obsoleta esta simetría, por lo demás discutible; por eso el pontificado de Pío XII conoce el apogeo de un anticomunismo católico, que se endureció a lo largo de los años 30. En esta perspectiva interesa subrayar que el comunismo soviético es un cientificismo, que pretende ser una respuesta (falsa) a las taras (reales) del liberalismo, heredero a su vez del libre examen de los reformistas...

Reducir el catolicismo postridentino sólo a su aspecto defensivo sería sin embargo una exageración. Este catolicismo no es una simple reacción; es también un movimiento, en todas las acepciones de la palabra. No se contenta con condenar para defenderse, sino que propone incansablemente el modelo de una contra-sociedad cristiana integral, que no quiere que se le escape ningún aspecto de la vida, personal o colectivo; es que este catolicismo se desmentiría a sí mismo si aceptase la acotación de un terreno profano sobre el que no tuviera algo que decir. Pero un modelo así no permanece durante mucho tiempo intocable: si su integralismo constitutivo permanece a través de las épocas, su grado de intransigencia va variando sensiblemente. Cabe pensar que esta intransigencia alcanzó su punto culminante hasta 1920, excepto en un ámbito: el de la técnica, de la que se apropia muy pronto la Iglesia, a pesar de las frecuentes reticencias iniciales, sobre todo en lo que se refiere a la electricidad. El ejemplo del tren, de la radiodifusión, y luego de la televisión, es bien elocuente; no habría sido posible ninguna gran peregrinación masiva, empezando por Lourdes, sin una utilización racional de estos símbolos de la modernidad, rechazada por otra parte con horror, que son las vías del tren y la locomotora.

Pero en todos los demás planos, la preocupación por distanciarse es bien clara: la reprobación tanto de la sociedad liberal como de la sociedad colectivista va acompañada de la propuesta varias veces reiterada de un retorno a la «cristiandad». Habría mucho que decir sobre este punto, que es más bien añoranza de los mitos medievales que deseo de que resuciten. Sea lo que fuere, esta contra-sociedad tiene, en el tomismo restaurado por León XIII, su esqueleto intelectual, obligatorio y excluyente de todos los demás en la formación de las *élites* católicas hasta... las vísperas del Vaticano II. Sus fundamentos sociales están claramente dibujados: ni liberalismo ni socialismo, sino un organicismo que subordine el egoísmo individual o colectivo (de una clase, por ejemplo) al bien común. Cada uno encontraría en él su propio sitio, desde la base constituida por las familias hasta la comunidad de los pueblos, pasando por las profesiones, la provincia o la patria (más bien que la nación, herencia revolucionaria). Este proyecto de sociedad, en gran parte utópico, es el que puede llamarse catolicismo social, siempre que no se reduzca esta expresión a la «cuestión obrera». Su manifestación, el «movimiento católico», conglomerado de asociaciones de todo tipo con una fuerza real en Alemania, Bélgica o Italia, puede ser signo de una anticipación de la sociedad soñada. Esta tercera vía, que no quiere reconocerse como tal, se adapta de buena gana a diversas opciones políticas sin decantarse por ninguna: monarquía sí, pero también república, y hasta democracia, con tal que sea cristiana, naturalmente. Aunque se reconoció de buen grado en el Portugal de Salazar, el proyecto católico se guardó mucho

de absolutizar un régimen contingente y condenó con viveza toda fuerza que intentara someterlo a una línea política concreta, en favor de la democracia o de la monarquía: de aquí la condena simétrica por parte de Roma del *Sillon* (1910) y de la *Action française* (1926-1927).

En el terreno propiamente religioso, la intransigencia se manifiesta en una voluntad de afirmar sin equívocos la diferencia católica respecto a las otras denominaciones cristianas o las otras religiones; esto explica la persistencia de la polémica interconfesional y de las resistencias a cualquier acercamiento «ecuménico» *ante litteram* (fracaso de las dos campañas anglo-romanas, la de la revisión del problema de las ordenaciones anglicanas en 1896 y la de las conversaciones de Malinas treinta años después). Pero la intransigencia se manifiesta aún más en la profundización de la identidad romana, tanto en el campo dogmático (la infalibilidad pontificia de 1870, la inmaculada concepción y la asunción de María en 1854 y 1950), como en el de la espiritualidad o la devoción: exaltación de las «tres realidades blancas» (la hostia, la Virgen, el papa), así como del Sagrado Corazón o de Teresita de Lisieux. Esta pedagogía religiosa refuerza la coherencia del baluarte sitiado, separándolo un poco más del resto de los creyentes y exponiéndolo al sarcasmo de los no creyentes.

Pero a medida que se reduce la plausibilidad de un retorno a la edad media, la intransigencia católica no tiene más remedio que adaptarse a ciertos cambios ambientales, en los que no se puede dar marcha atrás. Por eso, después de la primera guerra mundial aparece la idea de «nueva cristiandad», menos sacral que la cristiandad a secas, en la medida en que distingue los planos, según la distinción de Maritain que pronto se haría clásica, entre la actuación normal «como cristiano» en el mundo profano, y el obrar excepcional «en cuanto cristiano», cuando están en peligro los valores religiosos. Esta es la perspectiva de la segunda Acción católica, especializada por ambientes de vida, cuando afirma, como la JOC (juventud obrera cristiana), vivamente apoyada por Pío XI y comprometida por completo en este proyecto de «nueva cristiandad»: «Actuaremos de manera que nuestros hermanos vuelvan a ser cristianos; lo juramos por Jesucristo». Se trata, según otra célebre fórmula, de poner «todo el cristianismo en toda la vida», pero despojándolo de su sabor medieval ya obsoleto, excepto en el caso del escultismo, que hace que triunfe durante breve tiempo el ideal del caballero andante. La meta última sigue siendo la cristianización o, mejor dicho, una recristianización integral; pero ha cambiado la estrategia; ya no se trata solamente de proteger lo que queda de la cristiandad, presentándola como un posible modelo ante un ambiente reticente; hay que salir de la Iglesia baluarte para proponer un cristianismo abierto, un cristianismo «de choque» se dirá a veces, a un mundo en vías de secularización, como su único camino de salvación; concretamente un rostro humano frente a las ideologías totalitarias. A su manera, este cristianismo integral es también totalizante, si no totalitario, pero no se puede imponer desde arriba por un poder ilimitado (de aquí algunas reservas, empezando por las de Maritain, contra el franquismo naciente en España).

Para conseguir todo esto, la Iglesia católica tiene que pactar con su tiempo, sin decirlo demasiado abiertamente, aunque de forma muy real. Es notable su

adaptación en el caso de los medios de comunicación de masa: en el periodo de entreguerras se comprende el uso que podrá hacerse de la radiodifusión, de la que se servirá con gran eficacia Pío XII durante la segunda guerra mundial; viene luego la televisión, que difundirá imágenes de Roma por todo el mundo (los escrúpulos de algunos teólogos sobre la validez de la retransmisión de la misa pesan poco en comparación con el provecho espiritual que se prevé). Más se discute otra adaptación: la de la división de la sociedad del siglo XX, si no en clases, al menos en ambientes de vida separados por costumbres e intereses particulares, ambientes que es necesario seducir con métodos pastorales específicos. De aquí el debate, muy vivo en algunas ocasiones, entre la Acción católica llamada «general», de matriz italiana, que no tiene en cuenta las situaciones dentro de sus movimientos de masa de base parroquial (hombres, mujeres, jóvenes de ambos sexos), y la Acción católica «especializada» por ambientes (obreros, campesinos, estudiantes, marineros...), de estructura nacional, de la que se sospechaba a veces que iba a introducir, *horresco referens*, la lucha de clases en el seno de la Iglesia. Tanto en un caso como en el otro, el catolicismo de conservación va cediendo poco el paso a un catolicismo de movimiento, «orgulloso, puro, alegre y conquistador», según otra fórmula de la época. Este catolicismo conocerá éxitos, pero también fracasos, que lo llevarán después de 1945 a abandonar el proyecto de la «nueva cristiandad», en beneficio por un lado de la humanización de las condiciones de vida de las poblaciones donde está presente, y por otro de la misión, laica y sacerdotal, con todos los problemas que plantean en los ambientes obreros alejados de la Iglesia. El entusiasmo inicial cedería su puesto a un mayor realismo y a contrastes entre tácticas diversas, salidas de las capas, también diferentes, del movimiento católico: catolicismo social, acción católica, corriente misionera. Esta diversificación no tiene que hacernos perder de vista la perspectiva de conjunto: reconquistar de una manera o de otra el terreno perdido, tanto entre las *élites* como entre el pueblo. Pero la diversificación de las opciones obligó a modificar la intransigencia inicial: pero se producen, por otro lado, algunos excesos de conformidad con el mundo, o que se supone que lo son, y que conducen a Roma primero a inquietarse y luego a prohibir, a propósito de los sacerdotes obreros en 1954 y luego en 1959..., a comienzos del pontificado de Juan XXIII[27].

¿Habrá quizás que afirmar por este motivo que los cambios en la postura intransigente, difícilmente discutibles, fueron impuestos por la periferia, incluso desde fuera, al centro romano, incapaz de reformarse? Nada sería más inexacto. Contra todo prejuicio de inmovilismo, hay que integrar este panorama con los intentos de reforma, no despreciables, que llegaron de Roma a lo largo del medio siglo que precede al Vaticano II. Desde este punto de vista, las imágenes que se han impuesto son con frecuencia engañosas: Pío X es ciertamente el enemigo incansable del modernismo, «encrucijada de todas las herejías» según él, pero es también el artífice de una importante reforma de la curia, destinada

27. Carta del cardenal prefecto del santo Oficio Pizzardo al cardenal arzobispo de París Feltin, del 3 de julio, publicada en Le Monde del 15 septiembre; DC (4 octubre 1959) col. 1222-1226.

a mejorar sensiblemente su funcionamiento (1908); es además el iniciador de la reforma del derecho canónico que se concretaría bajo su sucesor en 1917; es finalmente el papa de la comunión frecuente, incluso para los niños (1910). A diferencia de las anteriores, esta medida que choca, por lo demás, con fuertes resistencias en muchos sitios, afecta al conjunto del pueblo cristiano y lo mueve a romper con un rigorismo secular, que de jansenismo no tiene más que el nombre, impropiamente envilecido. Esta medida constituye un paso de capital importancia en la revalorización, no sólo de la piedad eucarística, sino de la práctica sacramental. Sirve de estímulo a un fecundo movimiento litúrgico, que nace en Bélgica en vísperas de la primera guerra mundial.

Su sucesor Benedicto XV, demasiado infravalorado por haberse dejado absorber sobre todo por la guerra mundial y sus consecuencias, imprimió sin embargo su sello al menos en dos ámbitos religiosos. En primer lugar, en el unionismo, con su mano tendida a un oriente cristiano totalmente desconcertado después de que sus protectores zarista y otomano fueron arrastrados por el fuego de la guerra y de la revolución: en 1917 –esta coincidencia no es ni mucho menos fortuita– se crearon en Roma la Congregación para la Iglesia oriental y el pontificio Instituto oriental. En segundo lugar, y sobre todo, en el ámbito de las misiones lejanas: la previsión de la inevitable emancipación de los pueblos colonizados invita a tener más en cuenta las culturas indígenas, como terreno fértil para el cristianismo, y a preparar un sólido clero autóctono. El impulso lanzado por la *Maximum illud* de 1919 continuará hasta la *Fidei donum* de 1957.

Pío XI, por su parte, como se ha dicho una y mil veces, fue «el papa de la Acción católica», antes de convertirse en el de la lucha contra los totalitarismos estalinista y hitleriano. Pero también se debe a este diplomático ocasional la ampliación del campo de acción vaticano en las relaciones internacionales, con la firma de numerosos concordatos, más o menos eficaces. En cuanto hombre de ciencia, lo que realmente era, intentó mejorar el sistema de la formación eclesiástica, dentro de un respeto absoluto a santo Tomás de Aquino (constitución *Deus scientiarum Dominus* de 1931).

¿Pío XII, papa reformador? ¡Menuda apuesta! No obstante, basta con evitar los clichés para convencerse de ello, al menos durante la primera fase de su pontificado, que termina en torno a 1950; después de esta fecha, las circunstancias refuerzan la tendencia naturalmente defensiva del envejecimiento. La encíclica *Divino afflante Spiritu* de 1943 sobre los estudios bíblicos es considerada unánimemente como una liberación de la plancha de plomo que pesa sobre la investigación bíblica desde la crisis modernista. Menos abierta, por tener que luchar en el doble frente del espiritualismo y del formalismo jurídico, la encíclica *Mystici corporis* sustituye, ese mismo año, a una eclesiología puramente conceptual por otra eclesiología orgánica, aunque subrayando la coincidencia de la Iglesia romana con la Iglesia de Jesucristo. Son más conocidos los elementos de reforma litúrgica, que sometidos a estudio en 1947-1948, maduran algo más tarde: el aspecto más significativo de esta reforma es la restauración de la fiesta de pascua en su antiguo esplendor, gracias al papel central que se otorga de nuevo a la vigilia –liturgia nocturna del sábado santo– y al do-

mingo de pascua. La disminución ya sensible del número de vocaciones sacerdotales y religiosas promueve una reflexión general sobre los estados de vida. Esta reflexión lleva, por un lado, a la creación de los institutos seculares en 1947, que no obligan a todos sus miembros a optar de forma rígida y definitiva entre laicado y vida religiosa; por otro, favorece la colaboración de las diferentes ramas del laicado, con ocasión de los congresos mundiales para el apostolado de los laicos, reunidos en Roma en 1951 y 1957. Es verdad que esta iniciativa encaja muy bien en el contexto de la centralización, mediante la creación de un Comité permanente romano o COPECIAL, pero completa la ubicación del laicado como actor e interlocutor en el corazón de la Iglesia. Es con ocasión del segundo de estos congresos cuando Pío XII lanza, por otra parte, la hipótesis, que será recogida en los *vota*, de la restauración del diaconado permanente dentro del catolicismo[28]. Si a todo esto se añade el comienzo de internacionalización de la curia, decidido con motivo de las promociones cardenalicias de 1946 más que de 1953, el balance es bastante positivo.

Sin embargo, el «sistema romano» se alimenta esencialmente de estas adaptaciones sin modificarse en profundidad: buen ejemplo de ello es la rápida romanización de los no romanos integrados en la curia. Este sistema, no carente de grandeza, encuentra en sí mismo suficientes recursos para evolucionar lentamente, sin contragolpes, a su propio estilo y siguiendo su propio ritmo. En general, a pesar de los cambios que intentaban mejorar su eficiencia, que sería vano negar, el catolicismo romano bajo Pío XII se parece más al de Pío IX que al de Pablo VI: está por medio el concilio Vaticano II.

2. *Un cierto malestar*

Hemos optado hasta ahora por presentar la historia reciente del catolicismo según su principio romano de coherencia. Podríamos haberlo hecho también poniendo de relieve una serie de crisis entre este principio de coherencia y los intentos, múltiples y variados, de acelerar su trasformación o incluso de subvertirlo: desde la crisis de Lamennais hasta la de los sacerdotes obreros, pasando por la crisis modernista o por la de la *Action française*, no faltaron ocasiones para ello. Todas estas crisis plantean un mismo y único problema, a pesar de los diversos ángulos de ataque según las épocas y los países: en vez de hilvanar un proyecto de ciudad cristiana, al mismo tiempo anacrónico y utópico, quizás fuera mejor pasar, de una vez por todas, a los «bárbaros» del mundo moderno, realizando una evangelización que se adaptara realmente a ellos. Por consiguiente, muchos de estos intentos trascienden una simple reducción de la intransigencia; tocan el postulado del integralismo cuando exploran, por ejemplo, los caminos de una posible libertad religiosa. A través de estos intentos,

28. «La función encomendada a las órdenes menores la vienen ejerciendo desde antiguo los seglares. Nos sabemos que en la actualidad se piensa en introducir un orden de diaconado concebido como función eclesiástica independiente del sacerdocio. La idea, hoy al menos, no está madura todavía»: audiencia del Pío XII del 5 octubre 1957: Ecclesia 849 (1967) 1187.

aunque esta palabra se hizo impracticable desde 1907, se trata de hecho de una adaptación al mundo moderno –luego se dirá de la modernidad– en lo que se refiere a las modalidades de pensar y de obrar. Ciertamente, estos intentos se fueron descartando con más o menos precaución: Lamennais, Möhler o Newman sabían algo de esto, y eso sin salirnos del siglo XIX... Pero ellos crean además, no sólo una genealogía, una especie de «complejo antirromano», bautizado así por uno de sus adversarios, el teólogo suizo-alemán Urs von Balthasar[29]. Si no provoca una verdadera disidencia después del cisma vétero-católico, que siguió a la definición de la infalibilidad pontificia, este complejo sobrevive de todas formas a los repetidos coletazos; sobre todo cuando éstos disminuyen por la sustitución en la cumbre de una estrategia puramente defensiva por otra ofensiva: por consiguiente, puede fecharse el verdadero nacimiento del «complejo antirromano» en los años 30, periodo en que empieza a calmarse el momento más crucial de la reacción antimodernista.

Su vertiente crítica es evidentemente la más visible. Con prudencia, porque Roma sigue vigilando, un número bastante conspicuo de pensadores lamenta los métodos propios de otras épocas que se utilizan para reducir al silencio a los contestatarios: la plaga de la denuncia anónima, el secreto sumarial, en una instrucción en que no interviene el interesado, el abuso de los procedimientos del Indice, los argumentos impuestos por autoridad para obligar a aceptar una sentencia sin aclarar realmente las cosas, la exigencia de una obediencia casi militar. Sus reivindicaciones tienen en su punto de mira sobre todo los métodos de la suprema congregación del santo Oficio, cuyos poderes crecen en el siglo XX a menor velocidad que la leyenda negra que se va tejiendo en torno a ella.

Más graves son las dudas que se presentan sobre el instrumento intelectual impuesto por Roma a los filósofos y teólogos católicos: un tomismo agostado, por haber sido a veces demasiado comprimido en tesis lapidarias; un tomismo deductivo, que desmenuza las realidades contemporáneas al ritmo de su impecable conceptualización. ¿Pero no se deja escapar a veces su originalidad, es decir, lo que en él es esencial? Y su tentación racionalista, que busca a Dios al final del silogismo, ¿acaso se adapta a un mundo como el nuestro, donde la experiencia personal y colectiva, así como la historia del hombre y de los hombres, tienen un papel cada vez mayor? Subjetivismo, historicismo, relativismo: responderán algunos discípulos del Doctor angélico, divididos por otra parte sobre la génesis de su obra y más aún sobre su posteridad. ¿No habrá más acceso a la fe cristiana más que santo Tomás y su escuela?

Semejante apetito de racionalidad, que no vacila en tachar a los escépticos de anti-intelectualismo, va acompañado de forma curiosamente lógica, porque se salta alegremente la etapa de la instancia crítica, de una gran credulidad ante las más diversas devociones, incluso las menos seguras: discutidas apariciones marianas, estigmas no reconocidos, santos enfrentados con los poderes diabólicos. De aquí una proliferación mística respetable, pero que suprime en gran medida

29. H. U. von Balthasar, *Die antirömische Affekt*, Freiburg im Breisgau 1974 (trad. española, *El complejo antirromano*, Editorial católica, Madrid 1981).

la especificidad de la fe cristiana: Jesucristo verdadero Dios y verdadero hombre, muerto y resucitado. Las críticas se dirigen principalmente contra la diversificación y proliferación de la mariología o del culto mariano, que tiende a hacer del catolicismo, según una expresión ingeniosa del dominico francés Yves Congar, un «mariano-cristianismo», es decir, una religión sensiblemente distinta»[30].

Finalmente, están las insistentes reservas sobre el ensimismamiento del catolicismo romano, que pasa impertérrito al lado de las grandes corrientes intelectuales y sociales de la época sin comprenderlas de veras, sin interesarse quizás demasiado por ellas. Es lo que ocurre con los cristianos separados de Roma, a quienes se piensa atraer a través del unionismo, en lo que atañe a los orientales; se espera incluso una pura y simple conversión para los anglo-protestantes: se ignora deliberadamente el movimiento ecuménico que acaba de nacer. Aunque el tradicional antijudaísmo católico da signos de debilidad y se lanzan incluso algunas señales en dirección al Islam, estas veleidades no dejan de ser embrionales. En cuanto a la nueva estrategia misionera, que conoce sin embargo éxitos iniciales en China, choca con bastante frecuencia con las costumbres asimiladoras de la Congregación de Propaganda Fide y de las sociedades religiosas especializadas. Respecto al agnosticismo o al ateísmo contemporáneo, el retraso es considerable. En vísperas del futuro concilio, hay numerosos textos romanos que demuestran que el mayor adversario sigue siendo Kant, a quien se juzga responsable del individualismo moderno. Si es cierto que se conoce y combate al «comunismo ateo» en su variante soviética, se presta poca atención a Hegel o a Marx, y tampoco se piensa en Freud, por no hablar de Nietzsche. Mientras que estos maestros de la sospecha influyen cada vez más en la juventud universitaria, el «sistema romano» sigue batiéndose contra Kant, Comte o Renan, aunque empiezan a oírse voces, cada vez más numerosas, pero pronto sofocadas, que piden una verdadera reflexión sobre estos nuevos desafíos. ¿Hay que construir un mundo propio, o insertarse del mejor modo posible en el que ya existe? Esta es justamente la cuestión que se plantea.

Pero estas críticas a la romanidad triunfante, dispersas y minoritarias una vez más, no son totalmente negativas; al contrario, sugieren de forma prudente, dada su condición existencial, otra manera de presentar el catolicismo a los hombres del siglo XX. Esta propuesta alternativa, que no tiene nada de sistemática, supone sin embargo algunas opciones fundamentales, que generan a continuación una serie de opciones concretas.

Todos los pensadores directamente afectados de cerca o de lejos por el «complejo antirromano» han llevado a cabo por su cuenta una aproximación inductiva que, en vez de medir la realidad con la medida de las realidades intangibles, parte de la vida y de la experiencia del hombre, e incluso de la historia de los hombres, para intentar comprenderlos en Dios. Al margen de su profundidad y calidad, este trabajo previo de penetración evita por lo menos los trágicos errores precedentes, ya que impide caricaturizar demasiado al adversario para atacarlo mejor.

30. Carta al marista Maurice Villain, 23 noviembre 1950.

Paralelamente se observa un trabajo de concentración cristológica, destinado a exponer al adversario la fe cristiana en lo que tiene de esencial, liberada de las ramificaciones ocasionales que habían proliferado en torno a ella desde hacía al menos tres siglos y que eran cada vez más sofocantes. Si el misterio de Dios hecho hombre, muerto y resucitado para la salvación de la humanidad, constituye justamente el núcleo del mensaje cristiano, su *kerigma*, una reflexión adecuada tenía que poder liberarlo de su carga devocional y difundirlo ampliamente, sobre todo en la catequesis: tal es la perspectiva de un grupo de teólogos de lengua alemana, en el que destaca el jesuita Karl Rahner, pero que encuentra simpatías en la otra orilla del Rin, como muestra la obra del dominico francés Pierre-André Liégé. Esta concentración cristológica, de gran valor ecuménico al ser un eco en el catolicismo del intento del más egregio pensador protestante de la época, Karl Barth, de Basilea, no deja de tener consecuencias en el terreno concreto de las prácticas de piedad: una teología *kerigmática*, una espiritualidad purificada, depurada dirán algunos de sus más activos defensores, con todo lo que sugiere este término después de la segunda guerra mundial. Así pues, quedan en sordina las devociones secundarias, en provecho de la única válida adoración en espíritu y en verdad, la del misterio trinitario, aun cuando el Espíritu santo ocupa en ella un lugar subordinado a pesar de los vínculos establecidos con algunos pensadores de la emigración rusa. Por lo demás, los contactos ecuménicos desempeñaron un papel importante a la hora de afinar la posición que intentamos describir. Concretamente, ésta puede traducirse en una discreta reticencia ante la definición del dogma de la asunción de la Virgen, en 1950, definición que se consideró inoportuna, además de no tener suficiente base en la sagrada Escritura.

En efecto, esta preocupación por volver a lo esencial con la esperanza de ser mejor comprendidos fuera, y quizás mejor aceptados, pasa al siglo XX gracias a la formación de nebulosas intelectuales y pastorales, bautizadas un poco abusivamente como «movimientos» en el contexto del nacimiento y desarrollo de los movimientos de la Acción católica especializada, al final de los años 20. Sea cual fuere el valor analógico del término, de uso corriente después de 1945, a todos estos «movimientos» les anima la misma convicción: para acabar con la teología «barroca» y con la piedad «sulpiciana» que de ahí se derivó, es necesario volver, por encima de las complicadas elaboraciones de la contrarreforma y de la contrarrevolución, a las mismas fuentes del cristianismo, que pueden y deben alimentar directamente la fe y la piedad de los fieles mediante un escrupuloso respeto a las intenciones del fundador y de sus primeros discípulos. Retorno a las fuentes: esta orientación es decisiva en el sistema católico, que depende decisivamente de la tradición; para poder criticar lo que hoy se hace sin romper el hilo que han ido trenzando los siglos, hay que referirse obligatoriamente, no ya a una tradición reciente, sino a una tradición más antigua, más cercana a los orígenes. Pero ¿se dieron cuenta, tanto sus defensores como sus censores, de la ambigüedad de este retorno? Unos y otros ven en ello una innovación, mientras que por definición tiene los ojos vueltos a un pasado remoto, asegurando que ese pasado está más próximo a los contemporáneos que

las elaboraciones de los siglos XVII o XIX. Pero ¿y si, por hipótesis, no se produjera ese encuentro? ¿sorprendería encontrarse con algunos «innovadores» entre los desilusionados del «aggiornamento»?

Todavía no se está, evidentemente, en vísperas del concilio... Desde finales del siglo XIX, en Francia, Bélgica y Alemania se ha desarrollado, bajo diferentes formas, un poderoso movimiento de retorno a la Biblia, antiguo y nuevo testamento, a pesar de las advertencias precedentes, actualizadas de nuevo por la condena del modernismo. Este movimiento bíblico es de triple naturaleza: científica, ya que utiliza todos los recursos de la arqueología y de la filología para comprender mejor los textos en su contexto histórico, intelectual y espiritual; pastoral, ya que pone esta exégesis, más rigurosa de lo que habían sido los caprichos anteriores, al servicio de las mejores ediciones de la Escritura, destinadas a suplantar a la literatura piadosa en la meditación de los fieles (la Biblia de Bonn o de Jerusalén, por ejemplo); y teológica, ya que debería ayudar a emprender una reflexión, que prescindiese de la mediación obligatoria de la escolástica medieval, empobrecida, de los manuales. Hay que reconocer sin embargo que la teología bíblica, en vísperas del concilio Vaticano II, no había salido aún de sus balbuceos. Menos importante, aunque dedicado también por completo al estudio y quizás más eficaz en el terreno teológico, era el movimiento patrístico en Inglaterra, Francia y Alemania, que proponía al católico culto ediciones y comentarios accesibles de los padres de la Iglesia, occidentales y orientales, primeros intérpretes autorizados del mensaje cristiano.

Poco antes de la primera guerra mundial nació en Bélgica un movimiento litúrgico de origen benedictino, que alcanzó a continuación un éxito considerable, primero en Alemania y luego en Francia, antes de extenderse con mayor o menor facilidad a otras zonas de la catolicidad. Como su homólogo bíblico, con el que mantiene por otra parte estrechas relaciones, intenta superar el llamado «rubricismo» del siglo anterior, en sus aspectos formulistas y rígidos, así como en su uniformidad. También él se vuelve hacia la Iglesia antigua para recuperar sus venerables costumbres, eliminando las innumerables superposiciones posteriores y desempolvando los antiguos ritos en una prudente y esmerada tarea, en la que se comprometieron muchos monasterios. Se intentaba igualmente sacar de allí una teología orante, una de cuyas joyas más preciadas es *Le mystère pascal* de Louis Bouyer, de 1945, que trata de cambiar a los fieles pasivos en participantes activos, bien revalorizando los ritos principales en detrimento de los secundarios, bien explicándolos y hasta celebrándolos en la llamada lengua vulgar.

Conjuntando estos diversos retornos a las fuentes con el interés por las nuevas investigaciones pedagógicas modernas, el movimiento catequético trabaja para trasformar la enseñanza del catecismo en una verdadera iniciación en la fe, que vaya progresando a lo largo de los años y se oriente a lo esencial[31].

31. Síntesis interesantes, a pesar del cuño marcadamente francés: G. Adler-G. Vogeleisen, *Un siècle de cathéchèse en France, 1893-1980*, Paris 1981; M. Coke, *Le mouvement catéchétique de Jules Ferry à Vatican II*, Paris 1988.

Hay que recordar aparte un último movimiento, por referirse, más que al catolicismo en sí mismo, a su relación con las diversas confesiones, religiones e ideologías. Como las otras confesiones cristianas, aunque con más premura, la Iglesia católica del siglo XX vio nacer en su interior, bajo los impulsos de Portal, Beauduin, Congar y otros como Couturier y Metzger, un movimiento ecuménico consagrado al acercamiento y, a ser posible, a la unión de los cristianos separados desde el siglo XI y XVI[32]. Un asunto aún más delicado: algunos audaces tienden la mano a los hermanos de las otras dos ramas salidas de Abrahán: el judaísmo y el islam. ¿Pero llegaron a comprenderse de verdad las dimensiones de este acontecimiento fundamental del siglo XX, que es la renovación musulmana, árabe o no árabe? En cuanto a las grandes religiones asiáticas, fascinan a un Vincent Lebbe o a un Jules Monchanin, decididos a sumergirse, respectivamente, en el mundo de China y de la India. Más allá de las religiones, se tienden frágiles puentes en todas direcciones, hacia la masonería e incluso hacia el comunismo. ¿Qué otra cosa es la experiencia francesa de los sacerdotes obreros, bajo todos los aspectos, sino la voluntad de encarnarse en el mundo obrero que se había hecho comunista, a través de la inmersión total de un grupo de aquellos a quienes la gente seguía viendo como la personificación misma de la Iglesia: los sacerdotes?[33]. Con una eficacia y un empeño incomparables, algunos teólogos tratan de integrar la diversidad infinita de las «realidades terrenas» con el cuerpo de la doctrina católica.

Esta doble corriente convergente y rejuvenecedora del catolicismo mediante el retorno a sus orígenes y la apertura hacia fuera, ¿qué peso tuvo realmente en el momento del anuncio del concilio por Juan XXIII? No es fácil ni mucho menos el discernimiento con un mínimo de seguridad, ya que la consagración que de estos movimientos hizo el Vaticano II llevó muchas veces, comprensiblemente, a exagerar retrospectivamente su importancia. Desde un punto de vista cuantitativo no se trata de un gran peso, en comparación con el que tenían los grandes batallones romanos; cualitativamente, las cosas son sin duda muy distintas. Sea cual fuere la idea que de ellos se tenga, muestran con diversa intensidad la existencia de cierto malestar frente a las certezas y la frialdad de Roma en un número cada vez mayor de miembros de las capas medias de las ciudades europeas del noroeste, que pedían una expresión de la fe más conforme con su cualificación intelectual o profesional, pero también en un número creciente de militantes de los movimientos populares de Acción católica, obreros o campesinos, que constataban día tras día, en contacto con sus compañeros de trabajo, lo difícil que era hacer creíble una Iglesia cuya lengua, cuyas ceremonias, cuya organización y cuyas posturas parecían ser de otros tiempos. Muchos escritores convertidos y universitarios laicos pedían una apologé-

32. E. Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne...*, 1008.

33. Sobre este tema, particularmente bien documentado: E. Poulat, *Naissance des prêtres-ouvriers*, Tournai-Paris 1965; F. Leprieur, *Quand Rome condanne. Domenicains et prêtres-ouvriers*, Paris 1989; O. L. Cole-Arnal, *Prêtres en bleu de chauffe. Histoire des prêtres-ouvriers (1943-1954)*, Paris 1992.

tica de altos vuelos; muchos adolescentes de los movimientos cristianos y muchas jóvenes parejas buscaban una espiritualidad conyugal más fundamentada en una seria valoración del amor humano que en las prohibiciones. Unos y otros encontraban un firme y valioso apoyo en los capellanes encargados de acompañarles en su itinerario; y esos mismos capellanes encontraban un sostén en los guías intelectuales del «complejo antirromano», teólogos de espíritu libre, que a veces sacrificaban sus doctos estudios para multiplicar las sesiones, los planes de trabajo y los artículos de sólida vulgarización en nombre de aquellos que se convertían así en su pueblo: entre 1942 y 1954 el dominico francés Marie-Dominique Chenu se entregó por completo a los cristianos del distrito XIII de París, a los equipos de maestros, a los grupos de «focolarini», a los sacerdotes y a los obreros militantes, a los que acompañó con constancia ejemplar, ya que veía en ellos otros tantos puntos de inserción del evangelio en su tiempo, para parafrasear el título del libro que recoge una parte de sus trabajos dispersos[34].

El análisis que haremos a continuación de las disparidades locales según la perspectiva de las respuestas episcopales a la consulta antepreparatoria, permitirá perfeccionar esta valoración. Pero ya desde ahora podemos decir que este movimiento de contestación interna, informal y respetuosa, preocupa a Roma, que ve germinar ahí, con razón o sin ella, otra posible línea para el catolicismo de la segunda mitad del siglo XX: más despojada en su fe, más flexible con los de fuera, y también más dinámica. Los ambientes a que nos hemos referido cuentan y contarán cada vez más por su saber o por su responsabilidad: no es una buena política evitar el trato con ellos. En cuanto a los teólogos que trabajan para esos ambientes, sus libros conocen una difusión muy superior a la de las producciones de sus hermanos romanos, muchas veces confidenciales. Es evidente que había demanda de una teología accesible a los no especialistas; de ahí el serio problema que planteaban las traducciones del alemán o del francés al italiano o al español...

Sin que pueda hablarse de una oposición estructurada, ni tampoco, *a fortiori*, de un complot, puede advertirse cierto malestar desde los años 30 en el seno del catolicismo de Europa del norte: perceptible *in situ*, pero también en Roma, que vacila a este propósito entre la zanahoria y el bastón. Por un lado, la obsesión intermitente y dominante de un retorno del modernismo no fomenta ciertamente la indulgencia; por otro, la percepción, difundida por algunos ambientes curiales, de un espléndido pero estéril aislamiento puede inclinar los ánimos al compromiso. Este toma la forma de un examen quisquilloso de las «novedades» por parte de la curia romana; luego, de una opción rigurosa entre las que parecen aceptables y las que no lo son: de aquí las reformas desde arriba que antes recordábamos. Semejante proceso está lejos de satisfacer a quienes son objeto del mismo, pues pone siempre al «innovador», es decir, al que se sale de los manuales y de las intervenciones del magisterio, en una situación

34. M.-D. Chenu, *La parole de Dieu, II. L'Evangile dans le temps*, Paris 1964; *L'hommage différé au père Chenu*, Paris 1990.

de sospecha de la que no consigue librarse fácilmente: aunque venga luego el «nihil obstat», el *dossier* de acusación sigue ahí, no ha desaparecido.

Este malestar, antes más bien difuso, se va explicitando a medida que avanza el pontificado de Pío XII. En efecto, durante sus primeros años, hasta 1946-1948, los pasos hacia adelante y los compases de espera están más o menos equilibrados: tenemos la puesta en guardia contra la llamada *nouvelle théologie* de 1946, pero también la carta de 1948 al cardenal Suhard para una interpretación abierta del Pentateuco, que sirven de marco a la ambigua encíclica litúrgica *Mediator Dei*, de 1947. A partir de 1950 no se admite ya esta ambivalencia: la mayor parte de las intervenciones romanas van en un sentido indudablemente restrictivo. En 1950 llega la gran encíclica doctrinal *Humani generis*, inmediatamente después de haber llamado al orden a la escuela jesuita de Fourvière, en Lión, y en 1954 la interrupción de la experiencia de los sacerdotes obreros, precedida de severas medidas contra los teólogos dominicos, sus supuestos promotores..., por no recordar más que los dos episodios que tuvieron mayor eco en la Iglesia y fuera de ella. La multiplicación de las sanciones, más suaves o más duras, sólo hizo que aumentar la tensión: vistas las cosas desde Roma, son siempre las mismas Iglesias nacionales y siempre los mismos hombres quienes parecen crear los problemas; vistas desde Francia o Alemania, los delatores locales y las censuras romanas contra las que se choca son siempre los mismos, teniendo además en cuenta que la multiplicación de los puestos vacantes hace que sea frecuente la acumulación de funciones en la curia. Este grupo, llamado a veces –no sin cierta indeterminación– el «ala caminante» de la catolicidad, tiene entonces la impresión de bloqueo y hasta de ahogo, que se advierte en muchas encuestas de opinión[35].

Este «ala caminante» no espera por tanto nada del nuevo papa, al que considera, tras su nunciatura en París, en la mejor de las hipótesis como un beatífico *dilettante,* y en la peor como un hábil conservador. Es necesario el optimismo imperturbable del benedictino belga Lambert Beauduin, que lo había conocido en otros tiempos en oriente, para seguir creyendo, contra todas las apariencias, que este diplomático elocuente y mundano respiraba aires de un difuso fermento apostólico, y que estaba dispuesto a darle una oportunidad a la renovación, apelando a una institución que se creía moribunda: el concilio general. Si la convocatoria del que iba a ser el concilio Vaticano II tiene una justificación lógica, distinta de la inspiración del Espíritu que por definición se escapa al historiador, no puede ser más que ésta. Pero admitamos que esta interpretación no es ni mucho menos evidente, ya que supone tanto la percepción por el nuevo pontífice de la necesidad de un «aggiornamento» frente al mundo, como la percepción conjunta de que éste «aggiornamento» es posible gracias a esta corriente minoritaria y multiforme que, principalmente bajo Pío X y Pío XII, sufrió por sus reticencias frente a la línea intransigente del Vaticano. En un contexto de rápida descolonización, no se podrá sin embargo permanecer firmes en estas problemática eurocéntrica. ¿Cómo prever la influencia de las jó-

35. Por ejemplo, *Voeux pour un concile*: Esprit (diciembre 1961).

venes naciones y de las jóvenes Iglesias, orgullosas de su reciente independencia, sobre esa situación de fermento que alimentará la preparación conciliar? La romanización de estas Iglesias se da por descontado, pero dependen aún en gran medida de sacerdotes y religiosos sensibles a algunos aspectos del «complejo antirromano»...

¿Dónde están, por lo demás, los «movimientos» en los que podría apoyarse el «aggiornamento»? Se ha podido demostrar que, en realidad, hasta la misma víspera de la reunión del concilio, no se había hecho nada en su favor. Los que menos habían sufrido los rigores pacellianos y disfrutaban por tanto de una mejor situación en los albores de los años 60, eran el movimiento litúrgico y el movimiento ecuménico.

A pesar del compás de espera impuesto por el discurso de Pío XII a los congresistas de Asís de 1956 en la cuestión del recurso a la lengua vulgar y a la concelebración, el primero se beneficia notablemente de las reformas anteriores y de una difusión ya a escala mundial, mucho más allá de su centro de origen. En cuanto al movimiento ecuménico, goza de un reconocimiento oficioso gracias a la Conferencia católica para las cuestiones ecuménicas, una estructura modesta que reúne todos los años, desde 1952, en diferentes lugares, a especialistas de todo el mundo, y que hace de intermediaria con las otras Iglesias y con el Consejo ecuménico al que se han adherido. Si la difusión y el estudio de los padres de la Iglesia obtuvo derecho de ciudadanía, no puede decirse lo mismo del movimiento bíblico, comprometido como estaba en arrostrar una nueva serie de ataques de carácter fundamentalista, especialidad de algunos profesores del Laterano. Es verdad que éstos se encuentran cada vez más aislados entre los especialistas, mientras que la Biblia volvía a ser el libro predilecto de los fieles cultos; pero la promoción de su escuela al rango de universidad pontificia, en 1959, demuestra que seguían siendo poderosos[36].

Su ofensiva contra el Instituto bíblico confiado a los jesuitas, ¿es quizás un combate de retaguardia o más bien una señal precursora de una voluntad general de saldar las cuentas con las «novedades» del último medio siglo? ¡Muy listo sería el que pudiera decirlo, incluso en 1962! Pero no habría existido el concilio si Juan XXIII no hubiera sentido, también a su modo, la llamada a un cambio, llamada que podía advertirse desde hacía algunos años en diversos lugares de la catolicidad.

3. *Consultas romanas*

Pero sólo una visión retrospectiva de los acontecimientos puede poner a la futura asamblea ante este dilema ya desde sus primeros preparativos. Estos comienzan, por otra parte, lentamente, ya que la comisión antepreparatoria, nombrada el 17 de mayo de 1959, tiene que consolidar primero su posición, ini-

36. E. Fouilloux, *«Mouvements» théologico-spirituels et concile (1959-1962)*, en *Veille*, 185-199.

cialmente muy incierta. Así se va haciendo pronto con un mínimo de infraestructuras técnicas e intelectuales: un local, unos sacerdotes voluntarios para enriquecer su secretariado y una biblioteca sobre los concilios[37].

Hay que subrayar de todas formas que no se reunía con frecuencia: dos sesiones, para comenzar los trabajos, el 26 de mayo y el 30 de junio de 1959; y una para hacer balance, el 8 de abril de 1960. A estas conviene añadir las dos sesiones limitadas a los responsables de las universidades y de las facultades teológicas romanas, el 3 y el 17 de julio de 1959. Cinco encuentros en total son pocos. Además, en todas y cada una de estas ocasiones el esquema sigue siendo el mismo: por un lado, el presidente Tardini ofrece a los presentes, de parte del papa como es de suponer, la primicia de las informaciones principales sobre la orientación del futuro concilio; por otro, solicita su punto de vista sobre los documentos que les presenta, pero que habían sido redactados prescindiendo de ellos[38].

En cuanto al primer punto, podemos enumerar estas informaciones: el latín como lengua de una asamblea que no podría ser la simple continuación de la de 1870 (26 mayo); un concilio católico y no un concilio de unión, según el mismo Juan XXIII el 30 de junio; un concilio más pastoral que dogmático (sesión del 3 de julio, con los presidentes de las facultades de teología). Sobre cada uno de estos puntos, importantes por distintas razones, los miembros de la comisión o las personalidades a las que ésta consulta tienen que vérselas ante el hecho consumado, sin una verdadera posibilidad de objetar.

¿Es distinto lo que ocurre en cuanto a las tareas de la indicada comisión? Si nos atenemos a las apariencias, sí; ¿pero qué ocurre en realidad? Antes de su última sesión, el 8 de abril de 1960, no intervino realmente más que sobre uno de los puntos del programa primitivo: la consulta a los obispos y a las universidades católicas. Su presidente le sometió, pues, el 26 de mayo un proyecto de cartas destinadas a los primeros, con un cuestionario adjunto para guiar sus respuestas. Si el primer documento es bastante neutro, no puede decirse lo mismo del segundo, como puede verse tanto por su estructura como por su contenido. Sus cinco partes no tienen muy en cuenta los problemas reales que se plantean en la Iglesia católica a mediados del siglo XX, o los consideran de forma bastante restrictiva: el título I, *De veritate sancte custodienda*, comienza señalando los errores generales, doctrinales y morales, de los que podría ocuparse el concilio; el título V, *De ecclesiae unitate*, confunde la tarea misionera con el trabajo por el «retorno de los hermanos disidentes de la Iglesia romana», según una terminología curiosa que ya empieza a parecer obsoleta[39]. Estas propuestas no parecen suscitar muchas objeciones: Monseñor Staffa, de seminarios y universidades, no solamente aprueba los textos presentados, sino que pide que el concilio se ocupe sobre todo de la defensa de la verdad. Así confir-

37. Tardini anuncia el 30 de junio la instalación de la secretaría de la comisión en via Serristori 10 (AS App. I, 15).
38. Expedientes de la comisión, en AS App. I, 7-24.
39. AS App. I, 11-14 («reditum fratrum dissidentium ad Ecclesiam Romanam», 14).

ma, tanto en el espíritu como en la letra, la respuesta de su superior, el cardenal Pizzardo, al anuncio del acontecimiento[40]. En realidad, el debate se centra en otros tres puntos: la cuestión de la continuación del concilio anterior, discutida entre monseñor Palazzini, de la congregación del Concilio (a favor) y el padre Coussa de la congregación Oriental (en contra), parece haber sido silenciado por Tardini; en compensación, éste se compromete a trasmitir al papa la petición del padre Paul Philippe, comisario del santo Oficio: supresión por éste del secreto para utilizar los materiales conciliares elaborados anteriormente (entiéndase, bajo Pío XII) por la suprema congregación. Finalmente, Tardini anuncia que los dicasterios tienen que ponerse inmediatamente a trabajar para elaborar propuestas, pero sólo en el ámbito de sus competencias respectivas, cosa que lamenta, por lo que a él respecta, monseñor Sigismondi, de Propaganda Fide. En este sentido, la comisión publica una carta el 19 de mayo: a corto plazo habrá que hacer la corrección de los documentos sometidos a estudio; a medio plazo, se crearán grupos de reflexión abiertos a los temas del futuro concilio[41].

Pero en la reunión plenaria y solemne del 30 de junio con presencia del papa, hay un cambio radical de procedimiento para la consulta episcopal: no se trata ya de un cuestionario orientativo, sino de una simple carta, bastante genérica, con fecha del 18 de junio, que además se estaba ya enviando. Tal es la voluntad de Juan XXIII[42]. Esta carta pone de manifiesto una sensible evolución respecto al proyecto sobre el que los miembros de la comisión estaban invitados a dar su opinión: lejos de presuponer una serie de respuestas restrictivas que habría suscitado el cuestionario, deja a los obispos en relativa libertad para hacer llegar a Roma los problemas que creyesen oportuno que abordara el concilio. Sus términos son hoy bien conocidos:

> Ciudad del Vaticano, 18 junio 1959
>
> Excelencia reverendísima:
> Me es grato comunicar a vuestra excelencia reverendísima que el sumo pontífice Juan XXIII, felizmente reinante, instituyó el 17 de mayo de 1959, día de pentecostés, la comisión antepreparatoria, que tengo el honor de presidir, para el próximo concilio ecuménico.
> El augusto pontífice desea, en primer lugar, conocer opiniones y pareceres y recoger consejos y deseos de los excelentísimos obispos y prelados que están llamados por derecho a formar parte del concilio ecuménico (can. 223), ya que su santidad concede la mayor importancia a los pareceres, consejos y deseos de los futuros padres conciliares: esto será muy útil en la preparación de los temas para el concilio.
> Ruego por tanto vivamente a vuestra excelencia que haga llegar a esta comisión pontificia con absoluta libertad y sinceridad, los pareceres, consejos y deseos que

40. Carta del 15 febrero 1959, AS App. I, 25-28.
41. AD I/III, X.
42. Como muestra la nota de Tardini publicada por G. Alberigo, *Passaggi cruciali della fase antepreparatoria (1959-1960)*, en *Verso il concilio*, 22-24.

la solicitud pastoral y el celo de las almas puedan sugerir a vuestra excelencia, en orden a las materias y los temas que puedan discutirse en el próximo concilio.
Dichos temas podrán referirse a algunos puntos doctrinales, a la disciplina del clero y del pueblo cristiano, a las múltiples actividades que comprometen hoy a la Iglesia, a los problemas de mayor importancia que tiene que arrostrar, y a todo lo que Vuestra excelencia considere oportuno presentar y desarrollar.
En este trabajo podrá vuestra excelencia contar discretamente con el consejo de prudentes y expertos eclesiásticos.
Esta comisión pontificia acogerá por su parte con profunda consideración y respeto cuanto vuestra excelencia considere útil para el bien de la Iglesia y de las almas.
Todas las respuestas redáctense en latín; se ruega a vuestra excelencia que las envíe cuanto antes a la mencionada comisión pontificia y, si es posible, no después del 1 de septiembre de este año.
Con los sentimientos de mi más profunda y cordial estima, etc.
D. cardenal Tardini[43].

Conociendo el gran número de respuestas que siguieron el orden que se sugería (doctrina, clero, pueblo cristiano, problemas de actualidad) ¡imaginémonos lo que habrían sido las respuestas a un cuestionario muy autoritario y orientado! Sin embargo, a pesar de ello, la tipología que el cuestionario contenía no fue abandonada por completo.

Puestos ante el hecho consumado, los miembros de la comisión no podían menos de aprobar este cambio de orientación, claramente inspirado desde arriba y que a ellos nada les debía: muchos de ellos habían redactado algunas observaciones al primer proyecto; a Dante le disuadió una llamada telefónica de

43. «Excellentissime domine, // Pergratum mihi est significare Excellentiae Tuae Rev.mae Summum Pontificem Ioannem XXIII fel. reg. die 17 maii 1959, in festo Pentecostes, instituisse Commissionem Antepraeparatoriam pro futuro Concilio Oecumenico, cui Commissioni praeesse infrascripto honorificum est. Desiderat in primis Augustus Pontifex cognoscere opiniones seu sententias atque colligere consilia et vota Exc.morum Episcoporum atque Praelatorum, qui in Concilium Oecumenicum ex iure vocantur (can. 223): maximum enim Sanctitas Sua tribuit momentum sententiis, consiliis et votis eorum qui futuri Concilii Patres erunt: ea autem maximae extabunt utilitatis por Concilii argumentis apparandis. Rogo igitur enixe Excellentiam Tuam ut communicare faveas huic Pontificiae Commissioni, omni cum libertate et sinceritate, animadversiones, consilia et vota, quae pastoralis sollicitudo zelusque animarum Excellentiae Tuae suggerant circa res et argumenta quae in futuro Concilio tractari poterunt. Huiusmodi res et argumenta respicere poterunt sive quaedam doctrinae capita, sive disciplinam cleri et populi christiani, sive actuositatem multiplicis generis, qua hodie Ecclesia tenetur, sive negotia maioris momenti, quae eadem ecclesia obire hodiernis debet temporibus, sive denique caeteras omnes res, quas Excellentiae Tuae exponere et enucleare visum fuerit. In hoc labore conficiendo Excellentia tua uti poterit, discreta quadam ratione, consilio virorum ecclesiasticorum peritorum et prudentium. Haec Pontificia Commissio veneranda cura plenoque obsequio ea omnia accipiet, quae Excellentiae Tuae visa fuerint Ecclesiae animarumque bono profutura. Responsio omnes lingua latina exarentur: easque vellit Excellentia Tua mittere ad hanc Pontificiam Commissionem (Città del Vaticano) quam primum, sed, si fieri posset, non ultra diem primam septembris currentis anni. Interim impensos animi sensus ex corde profiteor Excellentiae Tuae, cui fausta quaeque a Domino adprecor. // Excellentiae Tuae Rev.mae add.mus // D. Card. Tardini, AD I/II, 1, X-XI; Caprile I/1, 166-167 publica la versión italiana.

Felici. Sólo Sigismondi mostró cierto pundonor... Y la discusión emprendió otros derroteros[44]. Tardini renovó su petición a las congregaciones romanas, seguido inmediatamente por Palazzini, que precisó que la suya, la del Concilio, había expedido ya algunas propuestas. Volveremos sobre el tema de la intervención de los dicasterios en esta fase antepreparatoria. Paul Philippe, por su parte, dio gracias al papa por haber autorizado la consulta de los documentos pacellianos del santo Oficio, autorización que se sitúa por tanto entre el 26 de mayo y el 30 de junio, sin que se sepa nada más de ella. El único debate de cierta importancia fue el del uso del latín en las respuestas a la consulta episcopal. De manera comprensible, Coussa (Oriental) y Sigismondi (Propaganda) sugirieron que los padres conciliares de su área pudieran responder en francés, y hasta en inglés. Se había pensado en ello, observa Tardini, pero la idea no fue aceptada. Chocaría por lo demás, el 30 de junio, con la violenta obstrucción en favor del latín por parte de Dante (Ritos), Philippe (santo Oficio), Zerba (Sacramentos) y ciertamente Staffa (Seminarios y universidades), lo cual pone de relieve hasta qué punto estaban ligados el abandono del latín y las cesiones doctrinales que se deploraban.

En estas condiciones, ¿tienen algún valor, no puramente consolatorio, las palabras de gratitud de Tardini al papa «por haber querido confiar la importante tarea de concretar los actos preparatorios del concilio a los representantes de las sagradas congregaciones de la curia romana, los cuales, en virtud de sus funciones, están en disposición de conocer de manera especial las necesidades presentes, de valorar adecuadamente los obstáculos que dirimir y de formular oportunas sugerencias»?[45]. Ciertamente, la comisión antepreparatoria estaba totalmente compuesta de notorios curiales; ciertamente, éstos mantenían, por lo que puede deducirse del libro de actas, posiciones discretamente restrictivas; pero sufren sin fruncir demasiado el ceño la voluntad de la presidencia, reflejo directo a su vez de la voluntad pontificia en algunos puntos esenciales. Queda en pie el hecho de que los dicasterios fueron asociados de golpe a la preparación del concilio; pero su influencia parece haberse limitado en definitiva a dar paso libre a la operación. Hasta tal punto que es lícito preguntarse sobre la eficacia real de la comisión antepreparatoria, fuera de su presidencia y de su secretaría.

Las reuniones limitadas del 3 y del 17 de julio con los responsables de los institutos de enseñanza superior no hacen más que confirmar esta impresión, aun cuando la convocatoria de los centros solamente romanos no sea inocente. Los trabajos que se les pidió no son ni «propuestas» (dicasterios) ni *consilia et vota* (obispos), sino «una serie de estudios, no largos, claros y precisos; no sobre todas las materias ni sobre todos los temas, sino sobre los que (...) resultasen de mayor importancia y actualidad»[46]. Al faltar, tal como confirmaba Tardini el 3 de julio, indicaciones más concretas sobre el programa del futuro concilio, monseñor Piolanti, del Laterano, sugirió una constitución dogmática so-

44. Sesión del 30 de junio, AS App. I, 16.
45. *Ibid.*, 14.
46. *Ibid.* 18.

bre el magisterio; por su parte, los padres Gillon (Angélico) y Mayer (San Anselmo) propusieron un texto sobre la Iglesia, que recapitulase todo el trabajo realizado por el concilio anterior, tomando como base la encíclica *Mystici Corporis*. ¿Cómo no sentir un cierto desequilibrio entre estas propuestas, especialmente la primera, y las precisiones que acababa de hacer Tardini sobre la naturaleza del futuro concilio: «más carácter práctico que dogmático; más carácter pastoral que ideológico; más que definiciones, dar normas»[47]. El desequilibrio es más claro todavía el 17 de julio: cuando Tardini acabó de anunciar, sin comentarios, que el concilio tendría por nombre Vaticano II, el padre Di Fonzo (San Buenaventura) pidió que se tuvieran en cuenta los trabajos incompletos del Vaticano I; en cuanto a los padres Roschini (Marianum) y Philippe de la Trinité (carmelitas descalzos), pidieron especial severidad contra los errores del tiempo: «algunas ideologías particularmente francesas, que habría que castigar con mucha claridad», precisa incluso el religioso... francés[48].

De esta forma la documentación accesible hasta ahora aclara con bastante nitidez las divergencias romanas sobre el futuro concilio, ya desde los primeros pasos de su preparación. Aparentemente, este futuro concilio está en manos de la curia: la comisión antepreparatoria fue elegida de entre sus miembros; los dicasterios fueron consultados antes que los obispos; y los responsables de las universidades y colegios romanos antes que los del resto de la catolicidad: la carta que pide la participación también de los segundos lleva la fecha del 18 de julio, un día después de la segunda reunión romana[49]. ¿Acaso toda esta escenificación no parece un engaño, mayor o menor, pero en todo caso un engaño? La comisión fue informada por su presidente de las decisiones más importantes sobre la naturaleza del concilio sin haber sido asociada a él. Fue consultada sobre el procedimiento de las consultas que figuran en su programa, pero su aval no se consideró necesario para la modificación de un aspecto importante de este procedimiento: en realidad se le sustrajo la modalidad de consulta de los obispos. Incluso cuando monseñor Carbone se felicitó unos años más tarde[50] del buen trabajo realizado entre mayo de 1959 y junio de 1960, su opinión es muy rayana a la autocomplacencia, ya que se refiere más bien a la presidencia y a la secretaría de la comisión que a ésta en su conjunto, cuyo papel se vio especialmente reducido después del verano de 1959: consulta a los dicasterios (29 de mayo), a los obispos (18 de junio) y a las universidades (18 de julio);

47. *Ibid.*

48. AS App. I, 20.

49. «Materiae, in quas studium feratur, variae esse possunt: dogmaticae in primis, biblicae, liturgicae, philosophicae, morales et iuridicae, pastorales, sociales, etc. Agi quoque potest de disciplina cleri et populi christiani: de seminariis, de scholis, de actione catholica: de aliisque rebus quae Tibi videantur Ecclesiae animarumque bono profuturae»: ¡un vasto programa!: AD I/IV, 1/1, XI.

50. Número especial de L'Osservatore della Domenica (6 marzo 1966) 21; cf. en particular sus aportaciones ulteriores: *Il cardinale Domenico Tardini e la preparazione del concilio Vaticano II*: RSCI 45 (1991) 42-88, o *[Pericle Felici] Segretario generale del Vaticano II*, en *Il cardinale Pericle Felici*, Roma 1992, 159-194. Para una perspectiva crítica, cf. G. Alberigo, *Passaggi cruciali*, 7-34.

sin olvidar a los nuncios, avisados el 13 de julio de la consulta que se iba a hacer a los obispos y que ellos eran llamados también a responder.

4. *Las respuestas*

En julio de 1959 empiezan a llegar a Tardini las respuestas más rápidas; el verano de 1960 llegan las últimas. Tardini las remite a la atención del secretariado de la comisión antepreparatoria. Su imponente mole, más de dos mil documentos, ocupará ocho volúmenes de los *Acta et documenta concilio Vaticano II apparando*[51].

Este inmenso material, todavía mal conocido a pesar de los numerosos estudios nacionales, ha sido interpretado de diverso modo por los historiadores. Algunos, comparando la actitud de los obispos en el concilio con los *vota* enviados inicialmente, niegan todo valor a estos últimos: prisioneros de una mentalidad preconciliar, no son ni mucho menos una anticipación de lo que iba a ocurrir. Otros sentirán la tentación, por el contrario, de buscar en ellos una especie de autorretrato de la Iglesia católica en vísperas del concilio. Por otra parte, el material así producido no merece ni el excesivo desprecio de unos ni ni la abusiva valoración de otros. A los primeros se les puede objetar su riqueza, que impide ignorar estos *vota* pura y simplemente, aun cuando no hayan sido objeto de discusión en los debates sucesivos; a los segundos se les invitará, por contra, a ser más prudentes en su estimación, para que no lo tomen por lo que no puede ser, pues la verdad es que no ofrece un panorama de la Iglesia católica a mediados del siglo XX, sino un panorama de cómo la ven los obispos en la coyuntura particular de una consulta romana... ¡lo que no es ciertamente poco! En efecto, ¿quién podría lamentarse de tener en sus manos un sondeo de primera mano como éste, realizado entre los responsables de la catolicidad? No hay que olvidar, sin embargo, que el *votum* no es el único medio del que disponen los obispos para preparar el concilio; de hecho, cuando responden al cardenal Tardini, muchos prelados están implicados en el proceso que llevará a la creación del Secretariado para la unidad de los cristianos, proceso de importancia muy distinta respecto a sus respuestas a la consulta preparatoria, por muy interesantes que éstas sean[52].

a) *Sobre el buen uso de los* vota[53]

Un mínimo de precauciones hermenéuticas puede librarnos de caer en la trampa de una lectura ingenua o reductiva. La primera tarea es medir la cantidad

51. V. Carbone, *Genesi e criteri della pubblicazione degli atti del Concilio Vaticano II*: Lateranum 44 (1978) 579-594.
52. Cf. *infra*, 244-254.
53. Debemos mucho al artículo precursor de A. Melloni, *Per un approcio storico-critico ai consilia et vota della fase antepreparatoria del Vaticano II*: RSLR 26 (1990) 556-576.

del material recogido. Se pidió que redactasen sus propios *vota* para la futura asamblea, además de las universidades católicas y los dicasterios de la curia, según modalidades específicas, los miembros de derecho del concilio general enumerados en el canon 223 del Código de 1917, en su interpretación más amplia, incluidos los obispos titulares y los prelados misioneros, no sin cierta ambigüedad en cuanto a los primeros. La petición es individual, aunque el programa inicial de la comisión antepreparatoria preveía la consulta del episcopado...: de aquí la cantidad de respuestas que desbordó rápidamente a su secretariado.

Sobre un total potencial de 2.812 unidades y grupos, respondieron 2.150, es decir, el 76,4%. Descartemos en seguida los grupos, al menos desde un punto de vista estadístico: si las diez congregaciones romanas hicieron sus «propuestas», sólo obedecieron 51 instituciones de enseñanza superior de las 62 consultadas (82,2%). Podía esperarse más de unas instituciones dedicadas por la Iglesia al trabajo intelectual. Pero estas cifras brutas son engañosas. Además de Chicago y de Sherbrooke (Canadá), seis de las defecciones provienen de América latina. Basta con añadir a ellas las tres respuestas, breves y convencionales, de Bogotá, del Ecuador o de Chile, para medir la escasez de la aportación universitaria del subcontinente a la consulta antepreparatoria[54]. ¡Curioso detalle geográfico sin explicación evidente...!

Interesémonos ahora por la proporción de respuestas de los futuros padres conciliares. Respondieron 1.988 de los 2.594 interpelados, es decir, el 77%[55]. ¡Proporción de ensueño para cualquier sondeo en cualquier población! Así pues, la primera enseñanza de la consulta es el interés que suscitó. La ley de los grandes números tiene, sin embargo, el inconveniente de juntar indiscriminadamente las respuestas ricas y razonadas con las lapidarias o deficientes. Thomas MacCabe, obispo de Wollongong (Australia), tarda seis meses en responder, en seis líneas..., que no tiene casi nada que proponer[56]. En compensación, el cardenal-arzobispo de Guadalajara, presidente de la conferencia episcopal de México, envía 27 páginas, es decir, el 18% de las aportaciones individuales mexicanas, de las que 17 no superan una página[57]. Son éstas las limitaciones irremediables de una valoración cuantitativa.

El examen del resultado en función de la tipología de los futuros padres y según su origen pastoral no carece, sin embargo, de cierto interés. Los más asiduos son los diplomáticos, nuncios o semejantes, habituados por su función a escribir informes (91,8% de respuestas). Vienen luego los obispos residenciales con el 87,2%, algo realmente notable. Pero después de ellos, el corte es claro: se sintieron menos implicados los vicarios apostólicos (68,4% de respuestas), los superiores religiosos (64,7%), los obispos titulares (56,5%); en cuanto a los prefectos apostólicos, cierran la serie con menos de una respuesta sobre

54. AD I/IV, 2, 46-50, 533-538, 555-560.
55. AD *Indices*, Indices estadísticos en p. 207-433.
56. «Ideo nullas animadversiones proponere habeo nisi sit quaedam consideratio de potestate et auctoritate episcoporum: AD I/II, 7, 15 diciembre 1959, 608.
57. J. García, *México*, en *Vísperas*, 200.

dos (46,9%). Es evidente que los responsables de las circunscripciones misioneras o los obispos auxiliares mostraron menos solicitud que los responsables de las diócesis: obispos ordinarios o residenciales. La gran variedad de reacciones de los auxiliares es especialmente reveladora de cómo conciben su posición en la jerarquía. De los siete prelados mexicanos en esta situación, dos no respondieron, dos firmaron la respuesta del obispo diocesano, y sólo tres respondieron personalmente; pues bien, al menos dos de estas respuestas son de las más originales y pertinentes del conjunto[58]. Este ejemplo tiene un valor general: la débil proporción de respuestas propias de los auxiliares muestra que están menos comprometidos con el acontecimiento y hasta que no están seguros de su derecho a participar en él: que no respondan, que firmen el *votum* episcopal o que adjunten una respuesta idéntica son otros tantos signos que no engañan. Una cierto reparto de la tarea, como en New York entre el cardenal Spellman y su colaborador Maguire[59], prueba ya una mejor integración. En cuanto a la respuesta personal, sin nexo alguno con la del «jefe», hay que leerla atentamente, porque revela muchas veces el sentimiento de una generación de prelados más jóvenes: se pueden poner aquí algunos ejemplos europeos, como el de monseñor Pignedoli, auxiliar de Milán, o el de monseñor Elchinger, coadjutor de Estrasburgo.

El análisis de las respuestas según el origen geográfico no es menos instructivo, con tal que se abandone la escala continental, que es la que se suele considerar, en favor de la nacional. En efecto, hay poca diferencia entre América central, la primera de la clase (88,1%), y Oceanía, el farolillo rojo (68,5%). Se observará solamente la excelente reacción africana, superior a la de Europa (83,3% contra el 79,9%) y la relativa debilidad asiática (70,2%). Estos desfases, mínimos en definitiva, se explican no sólo por el peso desigual de los auxiliares o de los misioneros en la jerarquía, sino también por el peso políticoreligioso de las situaciones locales. Asia se ve impedida por el silencio forzado de numerosos obispos chinos o vietnamitas; Europa por el silencio de la mayor parte de los obispos bajo régimen comunista, exceptuando a Polonia y a Yugoslavia; ninguna respuesta de Checoslovaquia, ni de los uniatas ucranianos, a no ser de los emigrados; una sola respuesta de Hungría.... Aunque menos vistosos, otros silencios sorprendentes se explican en realidad por motivos semejantes: el cardenal-arzobispo de Buenos Aires, Copello, a quien se juzga demasiado comprometido con el peronismo, tiene que retirarse bajo la presión de los sucesores del dictador argentino; pero muere el que ocupa su puesto y el cardenal Caggiano, que le sucede, acaba de llegar de Rosario: demasiado agitada por estas peripecias, la Iglesia de Buenos Aires no responde a Tardini[60].

Merecería ser tenido más en cuenta otro índice de interés: la rapidez de las respuestas. La carta del secretario de Estado las pedía para el 1 de septiembre de 1959. En octubre, es decir, más de un mes después de este plazo, habían lle-

58. *Ibid.*, 199.
59. A. Melloni, *Per un approccio*, 568.
60. F. Mallimaci, *Argentina*, en *Vísperas*, 102-103.

gado muchas, pero faltaban todavía varios centenares[61]. De aquí una carta urgente, fechada el 21 de marzo de 1960[62], que prorrogaba el plazo de la consulta hasta el verano. No hay ningún control que nos permita delimitar mejor la identidad de los retrasados ni el motivo de su retraso: pudo influir la dificultad de las comunicaciones, que sirve de excusa a algunos prelados alejados de Roma, como en el caso del vicario apostólico de Bui-Chu en Vietnam del Norte[63]. Pero no es ésta seguramente la única explicación. Estas respuestas tardías no tienen el mismo peso que las demás, ya que no pudieron ser tenidas en cuenta en los informes sintéticos por países, redactados a comienzos de 1960, ni *a fortiori* en la nota de la síntesis final.

Así pues, hubo algo menos de 600 padres conciliares que no respondieron por diversas razones. Como todos los silencios, éste es difícil de interpretar. O atestigua ciertas condiciones políticas desfavorables, o una relativa indiferencia: es lo que uno tiende a concluir. La mayor parte de las veces fue así, pero no siempre: monseñor Méndez Arceo, de Cuernavaca en México, que sería uno de los prelados latinoamericanos más activos en el concilio, no respondió. En cuanto a sus colegas Larráin, de Talca (Chile), y Blomjous, de Mwanza (Tanganica), responden de modo tan lapidario e insignificante, que no deja vislumbrar para nada su vitalidad conciliar[64]... En sentido contrario, habrá que contabilizar también las respuestas múltiples: estas continuaciones o complementos son una prueba de que no cabe dudar del grandísimo interés por la consulta. Incluso el cardenal-arzobispo de Bombay, Gracias, responde por extenso dos veces, el 17 y 28 de agosto de 1959; lo siguió en este gesto su colega el arzobispo de Colombo, Cooray (el 22 de agosto de 1959 y el 20 de julio de 1960)[65].

La misma dificultad se presenta a la hora de explicar el retraso de la respuesta. ¿Cuántas de las respuestas rápidas son insignificantes o estereotipadas? Tres líneas de texto y cuatro para las fórmulas de cortesía le bastan al obispo de Maurienne (Francia); pero el de Palo (Filipinas) necesita un año para confesar que no ha preparado ninguna propuesta[66]. En compensación, una respuesta tardía puede esconder, además de cierta expectativa, un vivo interés por el próximo concilio, interés alimentado bien sea por los estímulos del papa (a los que se refieren pocos de los *vota*), como por el conocimiento de otras respuestas, desde se ve con claridad cómo las consignas sobre el secreto no siempre se respetan estrictamente. ¿Cabe imaginar que al cardenal de Milán, Montini, no le interesa el concilio, porque no envía su *votum* hasta el 8 de mayo de 1960?[67]. Algunos retrasos son también, por confesión misma de los consultados, la muestra de un doble interés: monseñor Van Bekkum, vicario apostólico de Ru-

61. 1988 respuestas (de unas 2600 posibles): cf. A. Melloni, *Per un approccio...*, 562.
62. AD I/II, 1, XIII.
63. Su *votum*, muy escueto, lleva la fecha de 9 septiembre 1960, AD I/II, 4, 639-641.
64. Respectivamente 5 septiembre 1959, AD I/I, 7, 377, y 18 abril 1960, AD I/II, 5, 479-480.
65. AD I/II, 4, 109-116, 37-47.
66. Y.-M. Hilaire, *Les voeux des evêques français après l'annonce du concile de Vatican II (1959)*, en *Deuxième*, 102; AD I/II, 4, 299, 5 mayo 1960.
67. AD I/II, 3, 374-381.

teng (Indonesia) envía el 20 de mayo de 1960 el texto colectivo que ha contribuido a redactar como secretario de la conferencia episcopal[68]. Así pues, un buen número de *votos* tardíos se expidió claramente para tranquilizar la conciencia, pero no parece que fuera ésta la tónica general: seis o más meses después de la carta de Tardini, el cambio de la coyuntura eclesial produce sus primeros efectos en algunos prelados.

Esta consideración nos permite pasar de la materialidad de las respuestas a su forma. Como quería la comisión antepreparatoria, la gran mayoría de las respuestas está en latín. Hay una sola excepción bien conocida y deliberada a esta regla: muchas de las jerarquías unidas a Roma, y de las menores, responden bien en francés, bien en italiano, para mostrar con claridad que no toleran ninguna forma de latinización, que las desacreditaría no poco en oriente[69]. Por lo demás, la regla tiene cierto número de excepciones que, aunque en detalle, no dejan de ser significativas. Algunos prelados responden entonces en su lengua de origen sin el más mínimo complejo: en francés la mayoría de las veces (Tahití, Wallis y Futuna...), pero también en inglés (cuatro americanos), en español (dos argentinos), o en italiano. El obispo de Krishnagar (India), no teme afirmar que «la lengua latina no es ya un medio para la unidad de la Iglesia»[70]. También se ve a varios nuncios (Austria, Francia, Filipinas) y a un superior general de congregación (salesianos) responder en la lengua de Dante... Pero la proporción de los inconformistas sigue siendo limitada: no llegan al 5% del total. Por eso habrá que ver las cosas más de cerca. En efecto, son numerosos los prelados que acompañan su *votum* en latín con una carta en su lengua materna; son raros, por el contrario, los que comienzan en latín y terminan en «vulgar», como hace la universidad de Montreal: latín para las cuestiones teológicas, pero francés para la espiritualidad del hombre de negocios o para la consideración de los «factores no teológicos» en los problemas eclesiales[71]. En resumen, ¿cuántos imitaron a Pignedoli, el auxiliar de Milán, que envió dos textos, el primero en italiano y el segundo en latín, que es el único que se publicó en las *Acta*?[72]. Si fuera posible conocer los dos textos, la comparación entre las dos versiones sería evidentemente interesante. Junto al uso de la lengua vulgar, claramente ostentosa, en los *vota* del oriente unido, se pone de relieve una oposición creciente a la lengua eclesiástica, ciertamente limitada, pero digna de tenerse en cuenta: en la catolicidad de mediados del siglo XX, porque algunos prelados, sobre todo misioneros, no dominan suficientemente el latín para aceptarlo o poderlo emplear en sus respuestas[73].

68. AD I/II, 4, 252. Monseñor Hurley, de Durban (Unión Sudafricana) utiliza también la excusa de una reunión interepiscopal, AD I/II, 5, 538, 15 abril 1960.

69. R. Morozzo della Rocca, *I «voti» degli orientali nella preparazione del Vaticano II*, en *Veille*, 120-121.

70. AD I/II, 4, 156 («La langue latine n'est pas plus un moyen pour l'unité de l'Eglise»)

71. AD I/II, 2, 461-465.

72. A. Melloni, *Per un approccio...*, 561-562; AD I/II, 3, 847-851.

73. «He perdido la práctica de escribir en latín», confiesa el obispo dominico de Multan (Pakistán), AD I/II, 4, 431.

Según la lógica misma de la consulta, la aplastante mayoría de los *vota* es individual. Pero también esta regla tiene cierto número de excepciones. No volvamos al caso de los obispos auxiliares que firmaron el *votum* del obispo titular. En compensación, hay que señalar algunas copias deliberadas: defraudados al no poder dar una respuesta colectiva todos los prelados de la conferencia episcopal de los Países Bajos, los ordinarios de Roermond y de Rotterdam envían dos respuestas idénticas..., una en francés y la otra en latín[74]; fechadas el mismo día, 25 de agosto de 1959, las respuestas de los dos obispos de Palai y de Trichur (India) se parecen demasiado para no haber sido redactadas de común acuerdo, como las de sus colegas de Copenhague (Dinamarca) y Helsinki (Finlandia)[75]. También algunos arzobispos y sus sufragáneos se pronuncian con una sola voz: la provincia de Viena (Austria), la provincia india de Verapoly, en Kerala, o la provincia italiana de Emilia...

En cuanto a los intentos de respuesta nacional, siguen chocando todavía con las diferencias internas o con las prevenciones romanas: lo primero es lo que hace encallar la respuesta de la conferencia episcopal suiza, sugerida por el nuncio Gustavo Testa, cercano al papa[76]; ambas cosas se unen para hacer fracasar el intento del episcopado holandés[77]. Sin embargo, hubo tres intentos que llegaron a buen fin en la catolicidad latina, menos impregnada de tradición sinodal que sus hermanos de oriente: en Alemania, en México y en Indonesia. Quince prelados aprovecharon también una reunión de la conferencia episcopal de América central o CEDAC para redactar el único *votum* internacional del *corpus*[78]. Estas muestras de de colegialidad real en la preparación conciliar tienen su interés, pero no son necesariamente sinónimo de apertura. En efecto, todo depende de los actores o de los objetos de la decisión: la provincia de Emilia (Italia) manda un escueto catálogo de propuestas concretas; la de Luluabourg (Congo-Léopoldville) se pronuncia con vigor contra el nacionalismo indígena; el comité permanente de los ordinarios del Congo y de Ruanda-Burundi redacta el 5 de mayo de 1960 una lista de once demandas que no añade nada a los *vota* individuales; y la conferencia episcopal mexicana se contenta con un único *votum*: la definición de la maternidad espiritual de María[79]... Ahora bien, si el interés global de la respuesta alemana es bien conocido[80], se sabe muy poco de su equivalente indonesio, también muy tardío, pero sobre el que habrá que volver. Las respuestas colectivas no suprimen pues la posibilidad de respuestas individuales, aunque, como es lógico, repitan literalmente su conte-

74. AD I/II, 2, 492-504.
75. AD I/II, 4, 185-189 y 208-212; AD I/II, 1 , 159, s.f., y 163, 29 agosto. Monseñor Smith, de Pembroke (Canadá), se inspiró evidentemente en el voto de su colega Cody, de Londres: AD I/II, 6, 68-69 y 34-36, 26 y 1 agosto.
76. Ph. Chenaux, *Les «vota» des évêques suisses*, en *Veille*, 111-113.
77. J. Y. H. A. Jacobs, *Les «vota» des évêques néerlandais pour le concile*, en *Veille*, 101-102.
78. AD I/II, 6, 521-523, 27 agosto 1959.
79. AD I/II, 6, 260-263, 16 octubre 1959.
80. AD I/II, 1, 734-771, 27 abril 1960.

nido: el *votum* del obispo misionero jubilado Van Valenberg es muy parecido al de la conferencia indonesia, a la que pertenece[81].

Sólo una lectura muy atenta de los *vota* puede dar alguna pista sobre el modo con que se recopilaron. Quizás así sea posible levantar, al menos en parte, la hipoteca de la influencia de los nuncios o asimilados. No parece que esta influencia fuera considerable, al menos por dos razones. La primera es cronológica: muchos obispos no aguardaron a que la nunciatura manifestara sus deseos para preparar y enviar sus respuestas. Pero sobre todo es tan evidente el carácter impersonal y estereotipado de los *vota* diplomáticos, que han sugerido un estudio en serie de los mismos[82]. Por supuesto que hay excepciones: las respuestas del internuncio en Pakistán o del delegado apostólico en gran Bretaña son más abiertas que la mayoría de las respuestas episcopales de esos países; y la del delegado apostólico en México es una de las raras que hablan de las poblaciones indias.... Pero es preciso constatar, a pesar de todo, la falta casi total de arraigo concreto de los *vota* de los diplomáticos. Comprensible en el difícil caso de Cuba, esta prudencia no se justifica tanto en Europa o en América del Norte. Todo hace pensar que muchos de estos funcionarios internacionales, mal arraigados en los países donde representan temporalmente a la santa Sede, reaccionan menos en función de una coyuntura precisa que según su formación y según el *habitus* romano que han contraído. Por eso hemos dudado si referirnos a ellos aquí o al tratar de la recepción vaticana de la encuesta....

La invitación de Tardini exhortaba a los obispos a rodearse de un grupito de consejeros prudentes y expertos. Esta advertencia pudo servir por otra parte de excusa para justificar el retraso en las respuestas. Es muy difícil saber, por los mismos *vota* episcopales, si se utilizó o no ampliamente esta posibilidad. Por contra, las respuestas de los superiores religiosos son a menudo más explícitas, en la medida en que cada uno disponía, a pesar de la diversidad de sus constituciones, de un órgano de consulta para el gobierno de los miembros. Entonces, el abanico de situaciones es muy amplio. En ambos extremos, dos respuestas francesas procedentes de dos ramas de la misma tendencia: el padre Houdiard, superior general de los religiosos, padres y hermanos, de san Vicente de Paúl, precisa en la carta que acompaña a su respuesta: «Estas breves líneas las he escrito ante Dios»; por tanto, cabe deducir con seguridad que no consultó con nadie[83], lo mismo que su colega de la Compañía de san Sulpicio, Pierre Girard, que responde directamente desde el lugar de sus vacaciones en Auvergne[84]. Al contrario, el padre Goison, de los Hijos de la Caridad, se apoya expresamente en la experiencia de sus subordinados, párrocos en la periferia desheredada o capellanes de la Acción católica popular[85]. Colección de las «voces y sugerencias de la curia generalicia y de los profesores de nuestros es-

81. AD I/II, 4, 260-264 y 271-278, 15 mayo 1960.
82. J. Komonchak, *U. S. Bishops' Suggestions for Vatican II*: CrSt 15 (1994) 313-371.
83. AD I/II, 8, 21 agosto 1959, 207-216 (cita en p. 207).
84. *Ibid.*, 25 agosto, 318-319.
85. *Ibid.*, 4 septiembre, 270-282.

colasticados»: tal es la postura media, expresada por el vicario de general de los asuncionistas, Albain Colette[86], pero compartida por varios de sus homólogos no romanos.

Resulta sumamente difícil sacar una tipología de la maraña de los *vota* pastorales. Muchos de ellos, que recogen literalmente los términos de Tardini[87], lamentan que la consulta podría haber sido más amplia: los miembros de la curia diocesana, los superiores de seminarios o teólogos de confianza, y hasta párrocos influyentes..., en la mejor de las hipótesis; es decir, apenas una decena de personas en los casos, más favorables, del cardenal de Boston Cushing o del arzobispo de Asunción (Paraguay)[88]. Los ejemplos de sondeos más amplios, sobre todo que rebasasen el ámbito clerical, parecen muy raros. Al margen del *votum* oficial, 37 profesores de la universidad de Lovaina, entre ellos 28 laicos, redactaron tardíamente una *Nota sobre las condiciones del apostolado intelectual* bastante interesante, que se abrió camino, aunque no oficialmente[89]. Pero el caso sin duda más sorprendente, que atestigua hasta qué punto son inescrutables los caminos del Señor, es el de Bahía Blanca (Argentina), en donde un prelado, calificado de conservador, monseñor Esorto, envía sin reparo alguno la traducción latina de las reflexiones de una de las parroquias más activas de Buenos Aires, solicitada por uno de sus colaboradores[90].

En realidad, la mayor parte de los prelados redactaron personalmente sus *vota* o confiaron su redacción a alguien de su confianza. Tan sólo algunas indicaciones puntuales permiten saber un poco más sobre los verdaderos autores de algunos de ellos. Así el obispo de Foggia (Italia) manifiesta inmediatamente sus reservas contra la puesta en discusión de la herencia de Pacelli, recurriendo a la colaboración del jesuita Ricardo Lombardi, cercano a Pío XII, pero poco apreciado por su sucesor y partidario de una reforma desde arriba, cuya posible influencia sería sin embargo interesante estudiar[91]. Todavía más conservador se muestra el teólogo redentorista americano Francis Connel: si su oferta de servicio a monseñor Leech (Harrisburg) y monseñor Floersh (Louisville) no tuvo ningún efecto, no ocurrió lo mismo con el cardenal de Washington O'-Boyle y sus auxiliares, ni con monseñor MacManus, obispo de Ponce (Puerto Rico)[92]. En un sentido muy distinto habría influido el monasterio ecuménico de Chevetogne (Bélgica). Se ha creído descubrir en concreto, aunque sin pruebas decisivas, la huella de dom Olivier Rousseau en algunos *vota* orientales[93]. Me-

86. *Ibid.*, 26 diciembre, 186-195 (cita en p. 186).
87. «In hoc labore conficiendo Excellentia tua uti poterit, discreta quadam ratione, consilio virorum ecclesiasticorum peritorum et prudentium», AD I/II, 1, X.
88. J. Komonchak, *U. S. Bishops...*; M. Durán Estrago, *Paraguay*, en *Vísperas*, 147.
89. M. Lamberigts, texto inédito de su intervención en el coloquio de Houston, enero 1991, 5-9.
90. F. Mallimaci, *Argentina*, en *Vísperas*, 105.
91. R. Morozzo della Rocca, *I «vota» dei vescovi italiani per il concilio*, en *Deuxième*, 134, y A. D'Angelo, *L'episcopato meridionale alla vigilia del Vaticano II*: Studium 14 (1994) 555-578.
92. J. Komonchak, *U. S. Bishops...*
93. A. Melloni, *Per un approccio...*, 566.

jor atestiguada está, por el contrario, la huella de una nota redactada en mayo de 1959 por el teólogo suizo Otto Karrer en algunas respuestas en lengua alemana[94]. Finalmente, no cabe ninguna duda a propósito de un último caso: cuatro de las siete respuestas holandesas manifiestan paladinamente su deuda con la *Nota sobre la restauración de la unidad cristiana con ocasión del próximo concilio*, debida a la Conferencia católica para las cuestiones ecuménicas, fechada el 15 de junio de 1959[95].

Sean cuales fueren sus autores, los *vota* oscilan además, desde un punto de vista sumamente formal, entre los extremos del conformismo y de la originalidad. Conformistas, la aridez de los catálogos heterogéneos, o también la exageración de las fórmulas de cortesía, que subrayan la dependencia de los ordinarios con respecto a Roma[96]. Originales, aunque de modos opuestos, las obsesiones del arzobispo de Delhi y la inventiva del vicario apostólico de Purkowerto (Indonesia): al primero lo único que le interesa es la glorificación de María y de José[97]... En cuanto al segundo, propone que el concilio se organice por áreas culturales y además un calendario que debió dejar perplejos a sus destinatarios romanos: siete secciones geográficas, un concilio plenario cada cincuenta años y una conferencia mundial cada veinticinco años[98].

No puede infravalorarse la variedad, la exuberancia incluso, del *corpus* de los *vota*. ¿Por qué entonces tiene a menudo tan mala reputación entre los especialistas del concilio? Porque cuantitativamente, el conformismo prevalece sobre la originalidad. Si aceptamos la juiciosa distinción de Fortunato Mallimaci entre *vota* «canónicos» y *vota* «pastorales», más conformes con la diversidad de las situaciones[99], los primeros predominan con mucho sobre los segundos. ¿Cómo se les reconoce? Por su vocabulario jurídico, heredado del código de 1917 o de la teología de los manuales; por la enumeración, muchas veces molesta, de múltiples sugerencias expresadas por puntos; por su estructura principalmente ternaria, que despacha rápidamente la doctrina antes de extenderse en la disciplina, sin mostrar mucho interés por las situaciones concretas ni por las cuestiones álgidas del momento, a menudo suplantadas por la consideración de las pérdidas y las ganancias: más de 2.000 de las 9.438 propuestas enumeradas por el *Analyticus Conspectus* se refieren al clero[100].

Antes de reprochar a los *vota* sus silencios o lagunas, hay que preguntarse el porqué de la preponderancia del conformismo. Aunque lo que se pide no es muy preciso, la mayor parte de los obispos se las tienen que ver con un caso que tiene una configuración bien conocida para ellos y cuyo carácter excepcio-

94. V. Conzemius, *Otto Karrer (1888-1976)*, en *Deuxième*, 354-358.
95. J. Y. H. A. Jacobs, *Les «vota» des évêques néerlandais*, 102-104.
96. «Con profunda estima y reverencia beso la sagrada púrpura y pido la santa bendición», escribe el 18 de agosto de 1959 monseñor Lacchio, arzobispo de Changsha (China), AD I/II, 4, 481.
97. AD I/II, 4, 125, 22 marzo 1960.
98. AD I/II, 4, 242-251, 20 agosto 1959.
99. F. Mallimaci, *Argentina*, en *Vísperas*, 106.
100. Caprile, I/1, 174.

nal sólo perciben en raras ocasiones: responder a una encuesta romana. Lo hacen, por tanto, según un *habitus* que se les inculcó desde hacía mucho tiempo y que reforzó luego la experiencia de sus relaciones con la nunciatura o con los dicasterios vaticanos. Este *habitus* determina el tono respetuoso hasta el exceso, la forma canónica y sobre todo la prudencia notoria de muchas de las respuestas, que entonces hay descifrar, con un buen conocimiento de las reglas de juego, para detectar sus matices. Muchos de los *vota* se contentan pues con aludir a problemas, a veces álgidos, pero guardándose mucho de ofrecer respuestas[101]... O bien su vocabulario insólito, sobre un problema cuyas últimas derivaciones no acaban de dominar, como la unidad de los cristianos, demuestra su deseo de satisfacer los anhelos pontificios, sin adecuarse verdaderamente a ellos[102]. Acostumbrados a seguir los deseos de Roma, andan a tientas, porque no disponen esta vez de la ayuda de una directiva bien firme. Defensivos o «pastorales», los *vota* fuertemente personalizados que incumplen estas reglas no escritas son los más interesantes. De todas formas, no puede olvidarse que el *votum* pertenece a un género literario bien definido, el de la respuesta a Roma, que hay que tener enormemente en cuenta para interpretar correctamente el enorme material de la consulta antepreparatoria: un eco más bien conformista a una llamada cuyo tono no era fácil percibir.

b) *Tres grupos de respuestas*

El paso de la forma al contenido plantea el difícil problema de encontrar una pauta de clasificación, más allá de un aparente consenso mínimo. Este consenso puede percibirse en la mayor parte de los *vota*. Comprende esencialmente tres puntos: mejor definición del papel del obispo, aceleración de la reforma litúrgica y restauración del diaconado permanente, sugerido por Pío XII para paliar la creciente escasez de vocaciones sacerdotales. Si esta última medida no constituye un gran problema, no puede decirse lo mismo de las otras dos, cuya ambigüedad merecería una mejor aclaración.

Es evidente que el Vaticano II iba a ser el concilio de los obispos, pero ¿en qué sentido? Se percibe un gran desnivel entre una minoría de *vota* que proponen el fundamento teológico, individual o colectivo, de esta revalorización, y el montón de los que se conforman con reivindicaciones disciplinares que tienden a hacer del obispo un papa en su diócesis: denuncias a veces violentas de la exención de los religiosos, que muchos superiores generales tratan de salvaguardar[103]; supresión de la inamovilidad de los párrocos; mejor distribución del conjunto del clero... Esta segunda tendencia, ampliamente dominante, se atie-

101. Poco menos de 40 en el *votum* del padre Milwaukee para los capuchinos, AD I/II, 8, 77-82, 28 agosto 1959.

102. Los franciscanos americanos del Atonement prosiguen sus esfuerzos unionistas por la «reconciliación de los disidentes»: *ibid.*, 307-309.

103. Así los de la tercera orden franciscana, los redentoristas o los espiritanos...

ne al propósito de completar el Vaticano I, mientras que la primera pide con más o menos claridad una mejor colegialidad. Pues bien, el riesgo de confusión, que hará de toda propuesta de reforzamiento del poder episcopal un signo de apertura, no es de poca importancia, pero está lejos de ser siempre así.

Una ambigüedad análoga se perfila entre dos concepciones muy diferentes de la reforma litúrgica: una «pastoral» y otra «canónica», podríamos decir. Las dos intentan mejorar el funcionamiento del culto en el sentido esbozado por el pontificado anterior; pero la segunda, claramente mayoritaria, se limita a desempolvar las rúbricas con cierta timidez en lo referente a la utilización de la lengua vulgar, mientras que la primera, más atrevida tanto en este punto como en otros, restituye el rito a su contexto eclesial. Desde esta perspectiva, se les escapa a los especialistas y pasa a ser un medio vital de apostolado, por ser el mayor vínculo mayor existente entre la mayor parte de los fieles y la Iglesia. Casi todas las respuestas sugieren algunos planes, a veces muy detallados. Pero ¿quién podría creer que todos los que los firman son partidarios convencidos del «aggiornamento»? La verdad es que son raras las advertencias, expresamente conservadoras, contra la decadencia del latín, lengua de comunicación universal[104].

Se impone, pues, una selección más cuidadosa de los *vota* según su contenido. Para ello hemos renunciado deliberadamente a la clasificación que establecen los *Acta et documenta* por categorías de interlocutores y por continentes. Nuestra justificación es muy sencilla: semejante clasificación no permite identificar las tendencias mayoritarias de la consulta, ya que yuxtapone de forma puramente geográfica o lógica unos *vota* de significado muy diferente. Por ello hemos optado por otro tipo de clasificación, según dos grupos distintos. Los *vota* «romanos», bien sean respuestas de los prelados de curia, o de los superiores de congregaciones religiosas de espíritu ultramontano, de los textos de las universidades romanas o de las propuestas de los dicasterios, no serán analizados aquí, sino posteriormente, cuando examinemos el trabajo del secretariado de la comisión antepreparatoria sobre los resultados de la consulta. Para los dicasterios, no cabe ninguna duda: fueron invitados a participar como tales en este trabajo. Las otras tres categorías representan por su parte el terreno cultural común en donde surgieron los hombres y las ideas de estas instancias de relectura o de condensación. Sus sugerencias permiten sin duda alguna comprender mejor el espíritu con que se efectuó este trabajo.

En cuanto al material llegado a Roma del conjunto de la catolicidad –diócesis, universidades y congregaciones religiosas no romanas–, hemos decidido repartirlo a grandes rasgos en tres grandes bloques. El primero recoge respuestas que, esencialmente, no tienen muy en cuenta los objetivos pontificios y hasta se oponen a ellos con más o menos disimulo. El segundo reúne, por el contrario, a las que emprenden con más o menos determinación el camino trazado por Juan XXIII. El tercero no es un simple «pantano» ni, peor aún, un residuo

104. Son sin embargo más numerosas, proporcionalmente, en los superiores religiosos que en los obispos.

inclasificable, sino un conjunto de *vota* que llegan la mayor parte de las veces de jóvenes Iglesias en vías de emancipación y que se caracterizan por presentar tal oposición entre las dos opciones anteriores, incluso dentro de un mismo *votum*, que resulta imposible cualquier clasificación bipartita. Habrá que considerar esta tipología como provisional; en efecto, ha sido menester tener en cuenta tanto las dificultades a la hora de utilizar la fuente que ya hemos señalado, como los análisis tan distintos a que ha sido sometida: si las respuestas europeas y americanas han sido objeto de profundos estudios, sus homólogas africanas y sobre todo asiáticas siguen siendo poco conocidas, así como las de los religiosos y las de las universidades.

1. Coronar cuatro siglos de intransigencia

La primera categoría de respuestas no es la más difícil de definir gracias a su homogeneidad, que no se ve muy perturbada por las inevitables matizaciones. Estas respuestas pretenden en realidad hacer del futuro concilio la coronación del movimiento secular que opone el modelo católico romano a sus competidores o adversarios, que apelan al mundo moderno. En esta perspectiva, conviene perfeccionar la obra comenzada en Trento en el siglo XVI y proseguida de forma incompleta por el Vaticano I en el siglo XIX. «En conjunto, las propuestas de los obispos dan la impresión de que se trata de una preparación para el concilio de Trento (....) no para un concilio ecuménico de toda la Iglesia en el siglo XX», resume muy bien Jeffrey Klaiber a propósito del Perú[105].

Esta doble voluntad de preservación y afirmación puede leerse no sólo en el contenido de los *vota*, sino también en su forma, aunque de manera muy sutil. La intransigencia se presenta la mayor parte de las veces como una respuesta individual, aparentemente privada de todo consenso previo o, mejor aún, confiada a un teólogo seguro. De este modo, algunos episcopados numerosos se comportan como una serie de personalidades aisladas, sin ninguna preocupación visible por lo que podría ser la colegialidad: los esfuerzos de coordinación diocesana se cuentan con los dedos de la mano para toda Italia[106]. Las respuestas «canónicas» son francamente la mayoría: la disciplina prevalece sobre la doctrina e ignora los «signos de los tiempos». Pocos son los obispos latinoamericanos que se detienen en el problema ya crucial del empobrecimiento de una parte cada vez mayor de la población, problema que sólo toma en consideración un prelado español, el arzobispo de Granada[107]. El género literario de la consulta no basta por sí mismo para explicar estos silencios, que impresionaron mucho a los observadores. Redactados en buen latín eclesiástico en su inmensa mayoría, estos *vota* dependen de la ordenación y de las fórmulas del de-

105. *Vísperas*, 162.
106. M. Velati, *I «consilia et vota» dei vescovi italiani*, en *Veille*, 85.
107. E. Vilanova, *Los «vota» de los obispos españoles después del anuncio del concilio Vaticano II*, en *Veille*, 82.

recho canónico, de modo que muchas veces no son más que un catálogo de sugerencias fragmentarias o de menor importancia. De ahí la impresión de insignificancia y repetición que dan a quienes las consideran en serie: esquematismo, uniformidad, conformismo, falta de originalidad; es lo que señala Roberto Morozzo della Rocca a propósito de los *vota* italianos[108].

Hay dos rasgos principales que caracterizan a las respuestas de este tipo: exaltan sin mucho recato a un concilio que tendrá que definir y condenar, para definir mejor todavía al catolicismo romano respecto a lo que lo rodea. ¿Definiciones? Si algunos *vota* sugieren exaltar a san José o trasformar en dogma la doctrina de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo según Pío XII, la mayor parte de las propuestas giran en torno a María. El episcopado mexicano se queda solo en su defensa de la maternidad espiritual, que recogerá por otra parte Pablo VI. Los partidarios de la corredención son muy numerosos, pero mucho menos que los de la mediación universal de todas las gracias, que alcanza las cuatro quintas partes de peticiones en favor de la Virgen[109]. Este innegable impulso mariano denota un doble retraso respecto a un contexto en plena evolución, también a este respecto. Por una parte, no tiene la más mínima preocupación por las posibles repercusiones de las nuevas definiciones en el terreno ecuménico: muchos de los prelados latinoamericanos no sólo ignoran la causa de la unidad, sino que desean la condena del proselitismo protestante que padecen, cuando no del protestantismo en su conjunto[110]. Por otra parte, este impulso mariano no tiene muy en cuenta una tendencia moderadora que empezó a notarse a finales del pontificado de Pío XII, tendencia que, a juicio de los especialistas, arrinconó temporalmente tanto la mediación universal como la corredención. ¿Pero no sería quizás el concilio la mejor ocasión para un nuevo lanzamiento?

Estas peticiones de nuevos dogmas van muchas veces acompañadas de solicitudes paralelas de condenas. Los errores que hay que proscribir son ante todo los del mundo contemporáneo, que se aleja cada vez más del seno de la Iglesia. Aunque no se olvidan de los viejos adversarios del siglo XIX, ya lejanos, están los nuevos peligros de la época: el comunismo en primer lugar, y también el existencialismo y la moral de situación, recientemente denunciada por Pío XII. Pero, los deseos de condena incluyen además la infiltración de esos errores en la Iglesia, en forma de modernismo, de neomodernismo o de relativismo dogmático. La argumentación se apoya entonces en la línea defensiva que comienza con el *Syllabus* de 1864, prosigue con la encíclica *Pascendi* y su decreto de aplicación de 1907, para llegar, algo más suave, a la encíclica *Humani generis* de 1950. La referencia a este último texto, completado a veces con

108. R. Morozzo della Rocca, *I «vota» dei vescovi italiani...*, 122.

109. 280 según la *Sintesi finale sui consigli e suggerimenti...*, 12 marzo 1960, 4. Cf. también S. Perrella, *I «vota» e i «consilia» dei vescovi italiani sulla mariologia e sulla corredenzione nella fase antepreparatoria del Concilio Vaticano II*, Roma 1994.

110. Esta preocupación defensiva está presente sobre todo en los *vota* argentinos y mexicanos.

sibilinas alusiones a las tesis de algunos teólogos de la época, es suficiente para clasificar un *votum* en nuestra primera categoría.

Esta, sin embargo, no está libre de ciertas veleidades reformadoras, aunque no quieran reconocerse como tales. Muestran de todas formas una rara prudencia: mejorar el funcionamiento de la maquinaria vaticana, ciertamente, pero sin criticar mucho sus métodos de forma explícita, sobre todo en la cuestión de las censuras. La afirmación del poder del obispo en su diócesis, que se propone a veces, sólo puede hacerse en detrimento de los religiosos, de los laicos, y hasta de los sacerdotes. La restauración del diaconado permanente no debe arrojar sombra alguna sobre el celibato sacerdotal; las mejoras litúrgicas necesarias no deben empañar el uso del latín como lengua de la Iglesia universal..., sin tener para nada en cuenta la pertenencia del oriente unido a la catolicidad.

No es muy difícil encarnar este retrato-robot en la geografía eclesiástica. Hay dos conjuntos de respuestas que se corresponden con bastante exactitud. Por un lado, las que proceden de Iglesias latinas hegemónicas en su territorio y que intentan seguir siendo tales, evitando todo influjo deletéreo. El caso más claro y el mejor estudiado no es sino el del pletórico episcopado italiano, muy dependiente de la curia romana. Casi la mitad de los *vota* exigen al menos una condena y una tercera parte solicita al menos una nueva definición mariana: hay que disipar cualquier duda y reforzar todas las certezas[111]. Fuera de una pronunciada desconfianza frente a la sociedad moderna, no hay nada que indique una toma de conciencia de las profundas trasformaciones que se están llevando a cabo en la península: la urbanización, la industrialización y el aumento del nivel de vida; trasformaciones cuyas implicaciones pastorales son sin embargo evidentes. Una sola cuestión de actualidad compromete hondamente a los pastores italianos en un país donde la crisis de las vocaciones es aguda: la defensa enérgica del sacerdocio tradicional, objeto de un reciente debate en la prensa confesional[112]. Salvo esta excepción, los grandes problemas de la Iglesia no se tratan mejor que los problemas del mundo: sólo un quinto de los *vota* presta alguna atención a la desunión de los cristianos[113]... De aquí las observaciones corrientes sobre el retraso cultural y el provincialismo católico italiano.

Las mismas observaciones valen para los *vota* españoles, a los que podrían añadirse los portugueses: el obispo de Leiría, protector de Fátima, se distingue por su bulimia mariana (tres peticiones de definición); los arzobispos de Braga y Coimbra, por su rigor contra los errores modernos. En la jerarquía española, no libre de su nacional-catolicismo, la sorpresa del anuncio de un concilio provocó un movimiento de repliegue perceptible en todos los niveles: falta de reflexión sobre la situación del país y de su Iglesia; timidez ante las veleidades reformadoras, a no ser en materia de poder episcopal; conservadurismo bíblico y litúrgico. Este repliegue es especialmente claro en materia doctrinal: más que

111. M. Velati, *I «consilia et vota» dei vescovi italiani*, 92-94.

112. R. Morozzo della Rocca, *I «vota» dei vescovi italiani...*, 123-124, y M. Velati, *I «consilia et vota» dei vescovi italiani*, 86-91.

113. M. Velati, *I «consilia et vota» dei vescovi italiani*, 86-91.

las peticiones de definición, bastante numerosas, lo que impresióna es el vigor y la precisión de las solicitudes de condena. Condenas externas, de las que Evangelista Vilanova enumera una larga lista, que incluye al filósofo Ortega y Gasset y a Unamuno[114], pero también condenas internas: mientras que un solo *votum* sugiere la supresión del juramento antimodernista, diez (de 81) condenan la *nouvelle théologie* francesa[115], contra la que los expertos del episcopado español promueven desde 1940 una campaña, que aprovecha la ocasión para adquirir nuevos vuelos. La condena de la sic dicta «nova theologia»» ocupa un lugar relevante entre los *vota* de la universidad de Comillas, en una larga respuesta, «canónica» en más del 80% de su contenido. La universidad de Salamanca, por su parte, reivindica un nuevo *Syllabus* de los errores bíblicos, dogmáticos y morales que proliferan[116]...

Igualmente bien estudiadas, las respuestas de la América hispanoparlante suscitan constataciones similares, a diferencia del *corpus* brasileño, muy diversificado. El rasgo más importante de estas respuestas es sin duda su contraste, a menudo patente, con las tristes realidades del subcontinente. Ciertamente es allí intensa la devoción mariana popular; ciertamente es temible el anticlericalismo liberal o masónico; ciertamente progresa el proselitismo evangélico, sobre todo en los ambientes subproletarios. Pero ¿y el comunismo? Nunca representó una verdadera amenaza en la calle ni en las urnas[117]. Para comprender por qué motivos era denunciado con tanta severidad, es necesario recordar el fantasma de la revolución cubana, muy reciente aún cuando la mayor parte de los obispos envía su *votum*. En compensación, son raros los que critican a los dictadores no siempre afectuosos con la Iglesia: sólo o casi sólo se atreve a hacerlo el redentorista americano Reilly, físicamente amenazado por el régimen dominicano de Trujillo[118]. Los obispos paraguayos obtendrán, en cambio, una ayuda económica del gobierno Stroessner para dirigirse a Roma en 1962[119]... ¿Es quizás anacrónico reprochar a los *vota* de 1959-1960 su casi absoluto silencio sobre la pobreza de un subcontinente entonces fascinado por las expectativas de desarrollo? Sin embargo, las reiteradas quejas sobre la pésima distribución del clero habrían permitido plantear el problema de una urbanización galopante en las peores condiciones materiales. Hay que rendirse a la evidencia: la situación concreta de la América hispanoparlante no forma parte de las preocupaciones que sus obispos desean llevar al Vaticano II.

En esta situación son pocas las voces de ruptura: dos en Argentina; una sola en Paraguay, pero significativa. La diócesis de Misiones, creada en 1957, fue confiada a monseñor Bogarín para alejarlo de la Acción católica, donde su influencia era considerada política y religiosamente nefasta[120]... No es realmente

114. *Ibid.*, 67 y 69.
115. *Ibid.*, 64.
116. AD I/IV, 2, 539-554 y 50-159 (particularmente 544 y 56)
117. No más del 3% de las voces en Argentina, subraya F. Mallimaci, *Argentina*, en *Veille*, 112.
118. A. Lampe, *El Caribe*, en *Veille*, 208-209.
119. M. Durán Estrago, *Paraguay*, en *Veille*, 146.
120. *Ibid.*, 148-151.

raro que las «ovejas negras» se hayan comenzado a abrir en el contacto con los movimientos laicos y en el trato con sus instancias internacionales. A diferencia de España, donde no se podría citar un futuro *leader* de la mayoría, Italia ofrece algunas excepciones de peso al conformismo preponderante. Monseñor Sentin, de Trieste, se interesa en primer lugar por el mantenimiento de la paz internacional[121]. El cardenal de Bolonia Lercaro cree que el comunismo está ya suficientemente condenado y que debe ampliarse el espacio de la lengua vulgar dentro de la liturgia[122]. En cuanto al *votum* tardío del cardenal de Milán, Montini, llama la atención tanto por la amplitud de su reflexión sobre la Iglesia como por su prudencia[123]. Sin embargo, estas singularidades quedan sumergidas de momento en el torrente de respuestas casi intercambiables.

Una segunda tipología, no tan bien conocida, comprende las respuestas procedentes de las Iglesias amenazadas por un ambiente más o menos hostil. Tradicionalmente, estos catolicismos minoritarios o frágiles son tanto más romanos cuanto que su vinculación a la cátedra de Pedro les sirve al mismo tiempo de referencia y protección contra sus adversarios. Un primer grupo reúne la casi totalidad de las respuestas que provienen de países de la esfera comunista. Ya hemos subrayado el pequeño número de estas respuestas, reducidas a su más simple expresión por la mala voluntad del poder. Pero hemos de examinar las que, a pesar de todo, llegaron a Roma. Se comprende muy bien que las más duras con el comunismo no son las que de las naciones bajo su yugo: ni los obispos polacos ni tampoco sus hermanos yugoslavos pueden expresar francamente sus posiciones sobre este punto. Si lo hubieran hecho, probablemente habrían sido censurados y se habrían visto privados de toda posibilidad de participar en la futura asamblea: reprobación del materialismo en Belgrado o en Székesfehérvàr (Hungría), pero grandísima prudencia en Polonia, siguiendo el ejemplo del cardenal primado Wyszynski[124]. En compensación, su actitud religiosa está exenta de toda ambigüedad: de forma muy «canónica», la mayor parte de los *vota* del este está en favor de un concilio que sostenga firmemente las posiciones católicas, que les sirven como tarjeta de visita... contra la amenaza marxista, sentimos la tentación de añadir, aunque no se diga esto en ninguna parte. ¿No es así como hay que interpretar su adhesión a la latinidad o su legendaria piedad mariana? En materia teológica, los dos únicos *vota* de la universidad de Lublin se refieren a la explicitación de los privilegios de la Virgen[125].

121. R. Morozzo della Rocca, *I «vota» dei vescovi italiani...*, 134, y M. Velati, *I «consilia et vota» dei vescovi italiani*, 97.

122. Original italiano del *votum* y comentario de G. Alberigo en G. Lercaro, *Per la forza dello spirito*, Bologna 1984, 10-13,. 65-70.

123. A. Rimoldi, *La preparazione del concilio. Giovanni Battista Montini arcivescovo di Milano e il Concilio ecumenico Vaticano II*, Brescia 1985, 205-209.

124. «Elaboretur catholica doctrina socialis de re oeconomica, de labore, de proprietate et de obligationibus socialibus proprietatem onerantibus. Pariter de vita sociali in communi de ratione socialiter reddenda pro donis naturae et gratiae»: AD I/II, 2, 679.

125. AD I/IV, 2, 243.

Los misioneros expulsados de los territorios situados tras la «cortina de bambú» no están sometidos a las mismas constricciones... Desde Hong Kong, desde Formosa y desde Filipinas, pero también desde España, Francia, Italia y Estados Unidos, en donde viven de mala gana un retiro forzoso, envían a Roma unos *vota* en los que su petición de reiterar la condena solemne del comunismo se apoya en su experiencia de las cárceles chinas antes de su expulsión[126]. Separados desde hace años de su pueblo, no se creen capacitados para hacer propuestas constructivas y se atrincheran con frecuencia en posiciones marcadamente conservadoras, menos distantes de las de sus raros colegas vietnamitas que de las de los prelados misioneros que se quedan en el resto de Indochina[127].

El caso de las minorías católicas en tierras protestantes es mucho menos demostrativo. A través de diversas peripecias y basadas en el apoyo de Roma, acabaron siendo aceptadas en países donde, con la ayuda de la secularización, la discriminación confesional tiene un papel cada vez más secundario. Les queda todavía un *habitus* ultramontano muy fuerte que las mueve a subrayar los rasgos de su identidad católica para diferenciarse mejor del ambiente protestante en que están sumergidas. Las respuestas irlandesas, y británicas en menor medida, están impregnadas de esta realidad. Es verdad que este ambiente les hace temer nuevas definiciones marianas que corren el riesgo de ser mal acogidas; pero este temor coexiste fácilmente con una indiscutible reserva ante la unión de los cristianos, así como ante la sociedad en general. Del mismo modo, las críticas a la burocratización romana no suponen un reformismo decidido: la mentalidad legalista y la preocupación por permanecer firmes en las posiciones clásicas generan un conformismo escrupuloso o tímido, en el campo litúrgico por ejemplo. Este es el tono de la mayor parte de las respuestas irlandesas, a menudo breves y pobres. El arzobispo de Dublín, más elocuente, exige no menos que otros la condena de los errores modernos y la proclamación de la mediación mariana[128]. En Gran Bretaña, por el contrario, Solange Dayras da algunas señales de evolución. Aunque se sigue creyendo autorizado a responder por algunos prelados con los que se encontró recientemente en Roma, monseñor Godfrey, arzobispo de Westminster y antiguo delegado apostólico, no tiene tanto prestigio como antes. Una minoría de respuestas manifiesta algunas preocupaciones más abiertas: cuatro entre veinte, algo que no deja de tener importancia[129]. Estas señales, aunque bien controladas, anuncian una evolución ulterior, que acelerará por otra parte el concilio, según un modelo que se podría llamar quizás holandés: plena integración nacional y corte del cordón umbilical con Roma. Pero la característica dominante de las respuestas episcopales demuestra que no se había llegado a esto todavía en 1959-1960.

126. Por ejemplo, monseñor Melendro, arzobispo de Anking, de Palencia (España): AD I/II, 4, 472-481, 7 agosto 1959.

127. La del vicario apostólico de Saigón particularmente: AD I/II, 4, 646-648, 28 agosto.

128. AD I/II, 2, 77-80, 24 agosto.

129. S. Dayras, *Les voeux de l'episcopat britannique: reflets d'une Eglise minoritaire*, en *Deuxième*, 139-153.

No constituye pues ninguna sorpresa ver cómo las universidades católicas de este área geo-religiosa mantiene posiciones afines, ya que forman o inspiran a una buena parte de las jerarquías locales. A los ejemplos españoles o polacos, ya señalados, se podrían añadir otros, especialmente italianos. Así, la universidad del Sagrado Corazón de Milán subraya, contra Henry Duméry recientemente condenado, la necesidad de una elaboración racional de la fe[130]. Este alineamiento previsible incluye por lo demás algunas excepciones: nadie se asombrará de la relativa apertura eclesiológica del *votum* de la facultad lombarda de Venegono, muy cercana bajo todos los aspectos a su arzobispo, monseñor Montini[131].

2. *Hacia el Vaticano II*

A pesar del escaso número de referencias explícitas a los deseos de Juan XXIII, incluso en los *vota* más tardíos, hay una segunda categoría de respuestas que se pronuncia, con innumerables matices, por una adaptación sustancial de la Iglesia católica al tiempo actual en ámbitos muy diversos.

Es verdad que la mayoría de los *vota* de este tipo siguen siendo estrictamente individuales y de corte clásico: solo algunas jerarquías orientales utilizan deliberadamente el francés. Pero la clasificación en respuestas «pastorales» y respuestas «canónicas» es menos desfavorable para las primeras, en cuanto que sugiere una mayor libertad respecto al género literario: son menos numerosos los catálogos de los puntos secundarios; la división ternaria (doctrina-disciplina-contexto) desaparece a veces frente a verdaderos *vota* de temas, que desarrollan ampliamente sólo algunos de los puntos que se consideran más importantes: así los de los auxiliares de Malinas, Schoenmaeckers y Suenens sobre la Acción católica o el diaconado permanente[132]. Aun fuera del esquema tripartito que sugería la carta de Tardini, la respectiva importancia de las rúbricas evoluciona sensiblemente en detrimento de la disciplina y a favor de la doctrina, por no decir de una mirada sobre el mundo que nos rodea. Uno de los signos distintivos de los *vota* de este segundo tipo es la calidad real de sus reflexiones teológicas, que sin duda no se puede generalizar, pero mucho más frecuente que en el tipo anterior. Por eso las respuestas son más extensas y menos escuetas. En esta categoría no aparecen huellas evidentes de un consenso previo; sin embargo, son aquí más numerosas, como ya hemos indicado anteriormente. Los intentos, fallidos o logrados, de redactar un texto común no son raros y la parte más interesante de las contribuciones realizadas procede de ellos: conferencia de Fulda, episcopado indonesio y tres sínodos orientales. Es indu-

130. AD I/II, 2, 453.

131. *Ibid.*, 678-693 (fechado el 11 de mayo de 1960, sólo tres días después del voto del futuro Pablo VI...); aunque falta la firma, se nota el sello de monseñor Carlo Colombo. A. Rimoldi muestra cómo hubo una distribución de tareas: la pastoral para el arzobispo y la doctrina para la facultad, *La preparazione del concilio*, 220-222.

132. Cl. Soetens, *Les «vota» des évêques belges en vue du concile*, en *Veille*, 43-44.

dable que aquí es donde se detecta una mayor preocupación por una colegialidad real ya antes del concilio.

Pero la mayor diferencia respecto a la tendencia anterior está en el contenido mismo de los *vota*. Como la distribución de las materias ya lo hacía suponer, no se debe a una mayor atención al mundo circundante, aun cuando para la conferencia episcopal su mayor preocupación sea el crecimiento demográfico[133]. De ahí la desilusión de algunos observadores, que se fijan sobre todo en la escasa atención que las respuestas prestan al contexto[134]. Pero si se comparan con el conjunto del *corpus*, esta apreciación nos parece un tanto severa. Es verdad que los *vota* de esta categoría se preocupan mucho más de resolver las cuestiones eclesiales que de responder a las esperanzas de los hombres del siglo XX. Pero, dentro de los límites de este cuadro restringido, hay que hablar también de una inversión de tendencia respecto al conformismo antes señalado: la corriente reformadora prevalece claramente sobre la conservadora. Es verdad que en estas respuestas hay todavía peticiones de definiciones dogmáticas, sobre todo marianas, como observa Yves-Marie Hilaire para Francia[135]; pero están ahora equilibradas por un rechazo muy explícito de agravar aún más el contencioso interconfesional. En este segundo tipo de respuestas la preocupación ecuménica ocupa realmente un puesto central y se traduce en peticiones para que se cree un organismo romano que promueva el diálogo entre los cristianos. Ciertamente, en este *corpus* de *vota* se piden también condenas, sobre todo la del comunismo, pero no son muchas y se refieren más bien a corrientes externas al catolicismo que a desviaciones dentro de él; también aquí Francia es algo diferente, con sus dudas precoces sobre el compromiso temporal de los sacerdotes o de los militantes. En compensación, se dejan oír bastantes voces en defensa de la investigación, sobre todo bíblica, ante unos procedimientos represivos que se consideran obsoletos. Reforma del Indice, supresión del juramento antimodernista, modificación de los métodos del santo Oficio: estas tres reivindicaciones son los testimonios más seguros de un espíritu reformista.

Pero los *vota de* esta corriente no se contentan con criticar el funcionamiento de la maquinaria eclesial. A menudo proponen una trasformación bastante profunda, más basada en la reflexión teológica que en consideraciones jurídicas. Se trata entonces de la Iglesia, sobre todo en cuanto cuerpo de Cristo: un cuerpo cuyos diversos miembros, demasiadas veces atrofiados en pro de la cabeza, tienen que recuperar plenamente su función. Más que un reforzamiento del poder de los obispos, estas respuestas desarrollan una verdadera teología del episcopado, que algunos concretan como esperanza de colegialidad, como por ejemplo Alfrink, arzobispo de Utrecht[136]. A esta teología del episcopado va a menudo aneja una teología del laicado, de la Acción Católica o no. Apresado

133. AD I/II, 4, 271.

134. Cf. el juicio matizado de Cl. Soetens para Bélgica y el de Ph. Chenaux para Suiza en *Veille*, 38-52.

135. *Les voeux des évêques français après l'annonce de Vatican II (1959)*, en *Deuxième*, 106.

136. AD I/II, 2, 509-516, 22 diciembre 1959.

en esta tenaza, el clero interesa menos por sí mismo que por las cuestiones teológicas que plantea. Aunque su fundamento teológico no aflore tan a menudo, la esperanza de una reforma litúrgica trasciende con mucho una simple regulación de las rúbricas: de lo que en realidad se trata es de la participación de los fieles, es decir, de pastoral y de apostolado. Los dos tests son por consiguiente el derecho a concelebrar y la ampliación del uso de la lengua materna, a pesar de las recientes restricciones de Pío XII en estos dos puntos tan delicados. Ocasionalmente, se encuentran también en algunos *vota* referencias explícitas al movimiento litúrgico al que se atribuyen estas reivindicaciones: se trata particularmente de la *Deutsche Sangmesse* de Austria y de Alemania[137]. Pero fue a la facultad de teología de Tréveris, uno de los centros más activos del movimiento, a quien le tocó presentar de forma argumentada este programa[138].

Los ejemplos que hemos puesto sugieren una geografía que ahora es necesario precisar. Las respuestas más favorables al «aggiornamento» proceden esencialmente de dos zonas bien definidas de la catolicidad: la Europa continental del noroeste y las Iglesias de rito oriental. Pero sus motivaciones no son idénticas. En el primer caso, la voluntad de adaptación integra las aspiraciones más o menos reformistas de los «movimientos» bíblico, litúrgico y ecuménico, que allí habían nacido y allí se habían desarrollado: movimientos para los que el concilio según Juan XXIII tiene todos los visos de una sorpresa divina. Dentro del catolicismo alemán, la iniciativa del papa suscitó un interés precoz y constante. De los múltiples encuentros en que se concretó, y que rebasaron con mucho el ámbito jerárquico, proviene un documento que puede considerarse todavía como un modelo de reacción colegial *ante litteram*: la respuesta colectiva de la conferencia de Fulda del 27 de abril de 1960. Es verdad que este texto sugiere la condena del materialismo ambiental, sea cual fuere. Pero no es ésta su columna dorsal: totalmente marcado por la preocupación ecuménica en un país donde católicos y protestantes llevan siglos conviviendo codo a codo, propone en esta perspectiva una remodelación sustancial del *De Ecclesia* que valore el papel de los obispos, que defina el puesto de los laicos y que, obviamente, se preocupe de la reforma litúrgica, ya muy avanzada en los países alemanes[139]. Individualmente considerados, los *vota* de lengua alemana parecen comparativamente más monótonos[140] y hasta decididamente frustrantes en el caso de algunas facultades de teología de renombre, como Bonn, o Innsbruck en Austria[141].

Menos conocida, la respuesta colectiva indonesia del 15 de mayo de 1960 no es, sin embargo, menos representativa de la misma corriente reformadora, tan-

137. Vicario apostólico capuchino de Medan (Indonesia): AD I/II, 2, 238, 22 agosto 1959.

138. AD I/IV, 2, 754-770.

139. Cf. el análisis que hace del mismo K. Wittstadt, *L'episcopato tedesco e il Vaticano II: preparazione e prima sessione*, en *Giovanni XXIII. Transizione del papato e della chiesa*, Roma 1988, 111-113.

140. K. Wittstadt, *Die bayerischen Bischöfe vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, en *Veille*, 24-37.

141. AD I/IV, 2, 773-774 y 783-794.

to por su estructura como por su contenido. Desechado el habitual conformismo tripartito, se abre con algunos *generalia* que, después de la cuestión demográfica, plantean de modo insistente la de la universalidad de la Iglesia: adaptación del código y del culto a la pluralidad de las situaciones eclesiales, colaboración entre las Iglesias locales y participación del conjunto de la catolicidad en su gobierno central. Un segundo capítulo dogmático reivindica una constitución sobre la Iglesia y otra sobre el estatuto de los laicos. Sólo a continuación vienen algunas rúbricas sobre teología moral y pastoral, liturgia, derecho y catequesis. También se reivindica la creación de una instancia curial de diálogo con el Consejo ecuménico de las Iglesias expresamente mencionado[142]. Ninguna nota disonante en las respuestas individuales de los miembros de la conferencia, anteriores o contemporáneas: esta homogeneidad es la que nos ha movido a situar aquí, y no en la tercera categoría, a esta Iglesia misionera del tercer mundo.

Pero hay que señalar en seguida su deuda con el catolicismo holandés, del que habían salido los prelados encargados de aquella región del océano índico. En los Países Bajos nos encontramos con una Iglesia en plena emancipación de su complejo minoritario y ultramontano, como ocurre también con sus hermanas escandinavas[143]. Las reticencias de Roma y el conservadurismo del obispo de Haarlem, monseñor Huibers, impidieron sin embargo una respuesta colectiva. Con este mismo tipo de personaje nos encontramos en Bélgica : monseñor Calewaert, de Gante, con reservas sobre el diaconado así como sobre la decadencia del latín; o en Suiza con monseñor Charrière, de Friburgo, que se niega claramente a firmar un documento demasiado abierto desde su punto de vista sobre muchos temas, aunque no tiene reparos en desaprobar firmemente las armas atómicas. Cercanos a estas individualidades, tres episcopados europeos de corte modesto se declaran a favor de la adaptación requerida, aunque no sin introducir muchos matices. Los holandeses, guiados por monseñor Alfrink, que describe a la Iglesia sólo como «comunidad de creyentes» o de «pueblo de Dios»[144], son más audaces que los belgas, a pesar de la postura de monseñor Charue, de Namur, y sobre todo más audaces que los suizos, que carecen de un verdadero *leader*[145]. Nada que decir sobre la frontera lingüística: en Suiza los más abiertos son los de lengua alemana, y en Bélgica los de lengua francesa... En estos tres casos, las universidades adoptan posiciones análogas, a pesar de sus estilos bastante diferentes: más audaces en Lovaina y Nimega que en Friburgo, de donde llega un texto de fuerte sabor tomista, pero que incluye sin embargo una vigorosa toma de posición contra el antijudaísmo cristiano[146].

142. AD I/II, 4, 277.

143. Si el obispo de Estocolmo habla todavía de «territorios infectados por la herejía de los reformadores», sus colegas de Copenhague, Helsinki y Oslo son decididamente más abiertos en materia ecuménica.

144. J. Y. H. A. Jacobs, *Les «vota» des évêques néerlandais...* , 104.

145. Cl. Soetens, *Les «vota» des évêques belges...*, y Ph. Chenaux, *Les «vota» des évêques suisses*, en *Veille*, *38-52.*

146. AD I/IV, 2, 784-786 (Friburgo); sobre el *votum* de Lovaina, cf. M. Lamberigts en *Veille*, *169-175.*

Engañados por el papel de algunos prelados franceses en la inversión de tendencia durante el primer periodo conciliar, algunos observadores han situado indebidamente en fechas anteriores las buenas disposiciones conciliares de los obispos de Francia. Yves-Marie Hilaire ha precisado oportunamente la situación, mostrando la existencia de una fuerte minoría de *vota* del modelo anterior: pedían, más que definiciones, condena de los errores contemporáneos[147]. Esta minoría se expresa además, y a veces agresivamente, en algunas respuestas de las universidades o de los religiosos. Así, la facultad de teología de Angers envía dos textos: el de su decano, monseñor Lusseau, para quien no ha terminado todavía la crisis modernista, y el de «numerosos profesores» que no puede parecer sino una réplica del anterior[148]... Más combativas aún son las propuestas de los dos campeones del catolicismo integral de Francia, miembros de dos congregaciones. El abad de Solesmes, dom Jean Prou, no esconde sus propias intenciones, en nombre de los benedictinos de Francia: en diez páginas a dos columnas va enumerando paralelamente las doctrinas erróneas –la dialéctica de Hegel o la teodicea de Teilhard– y los remedios que hay que oponerles[149]. En cuanto al superior de los padres o hermanos de san Vicente de Paúl, no sólo deplora el efecto mediocre de la *Humani generis*, sino que ataca duramente la proliferación de acusaciones de integrismo contra los partidarios de la verdadera fe, antes de enfrentarse duramente a toda la Acción Católica especializada en la pastoral[150]. Menos brutal y sobre todo menos argumentado, el *votum* de Pierre Girard, por la Compañía de San Sulpicio, va sin embargo en la misma dirección[151].

Así pues, la jerarquía francesa se muestra más plural de lo que se creyó anteriormente. El abad general de la Trapa, dom Sortais, lamenta por lo demás las públicas divergencias de opinión dentro de ella a propósito de la cuestión escolar: la futura ley Debré de ayuda a la escuela privada calienta los ánimos en el momento en que responden los primeros prelados[152]. A través de las preocupaciones que se manifiestan en los numerosos *vota* sobre la definición de la Acción Católica o sobre el activismo sacerdotal, Yves-Marie Hilaire revela los signos que anuncian la crisis de la Iglesia de Francia. Pero no cae por ello en el anacronismo: la mayor parte de las respuestas episcopales a la consulta antepreparatoria se decantan por un reformismo sereno y mesurado, apoyado en las otras respuestas de las cinco facultades católicas, en especial de la de Lión[153], o de las numerosas congregaciones de origen y espíritu francés: sobre todo los hijos de la caridad, pero también los asuncionistas, los maristas o los padres blancos. En cuanto a los prelados, sus propuestas giran en torno a los

147. Lista en Y.-M. Hilaire, *Les voeux des évêques français*..., 105.
148. AD I/IV, 2, 11-23 y 23-28 (nada de nuevas herejías, unidad de los cristianos, colegialidad episcopal...).
149. AD I/II, 8, 20-29.
150. AD I/II, 8, 207-226.
151. AD I/II, 8, 318-319.
152. AD I/II, 9, 53-54, 30 agosto 1959.
153. «Declaratio» teológica de gran claridad: AD I/IV, 2, 199-201.

puntos clásicos: papel de los obispos, lugar de los laicos, reforma del culto y del gobierno central de la Iglesia, ecumenismo (37 *vota* de 84). Solo o casi solo, monseñor Weber, de Estrasburgo, aconsejado por el dominico Yves Congar a quien había acogido en su diócesis, muestra una mayor audacia y amplitud de ideas, en el preámbulo de su *votum* sobre la situación de la Iglesia[154]. Pero es a monseñor Bruno de Solages, rector del Instituto católico de Toulouse, a quien corresponde la palma del vigor anticurial[155]. Hay respuestas francesas de increíbles medias tintas: ésta es la principal enseñanza de nuestra investigación; pero no llegan a discutir la pertenencia del *corpus* a la categoría «conciliar».

La frontera entre esta categoría y la anterior es lo bastante clara como para dividir a una orden religiosa tan descentralizada como los benedictinos: la congregación italiana de Vallombrosa coincide con Solesmes en su oposición a abandonar la intransigencia, mientras que las congregaciones austriacas o bávaras se sitúan claramente al lado del abad primado... suizo, contra nuevas condenas o definiciones, en favor del diálogo ecuménico y de importantes reformas internas, seguidos por lo demás, aunque en tono menor, de sus homólogos belgas, brasileños y británicos[156]. En líneas generales, las respuestas de los monjes de lengua alemana van más lejos y son más profundas que las francófonas... hasta la paradoja: ¡el abad del santuario mariano suizo de Einsiedeln rechaza toda nueva definición dogmática por su preocupación ecuménica![157].

Las respuestas del oriente unido, cuya diversidad no las priva de cierto aire de familia, constituyen el segundo conjunto de nuestra segunda categoría. En realidad, también los emigrados ucranianos de Canadá y de Estados Unidos, que la mayor parte de las veces se expresan en latín y lanzan duros ataques contra el comunismo, reivindican abiertamente su especificidad nacional y su papel en la reunión de los ortodoxos[158]. Los maronitas del Líbano, tradicionalmente muy ligados a Roma, no son por ello menos orientales. Es verdad que las respuestas sinodales de los armenios, de los sirios y sobre todo de los melkitas, son más incisivas. Pero una simple comparación con los *vota* latinos del oriente próximo, el del arzobispo de Esmirna por ejemplo[159], deja bien clara la diferencia. Aun a riesgo de rozar la obviedad, hay que repetir que estas respuestas son producto de unos obispos orientales en una Iglesia de aplastante mayoría latina. Intentan sobre todo preservar esta originalidad, para no alejarse todavía más de sus hermanos separados. En estas condiciones, no piden un nuevo *Syllabus*, ni una nueva *Pascendi*, ni nuevos códigos (litúrgicos, sociales, misioneros, laicales), como invocan los más latinos de los padres occidentales para poner orden en la «confusión» generada por el mundo contemporáneo. Los orientales temen sobre todo la proclamación de nuevas definiciones dog-

154. Y.-M. Hilaire, *Les voeux des évêques français...*, 102.
155. *De ecclesiasticae administrationis reformatione*: AD I/IV, 2, 577-580.
156. AD I/II, 8, 13-46.
157. AD I/II, 2, 47.
158. R. Morozzo della Rocca, *I «voti» degli orientali...*, 123-124.
159. AD I/IV, 2, 623-625.

máticas y una mayor elaboración de la tradición católica romana, «porque eso nos alejaría más aún de la ortodoxia», afirma muy justamente Roberto Morozzo della Rocca[160]. He aquí por qué lo que predomina en los *vota* orientales es la cuestión de la reabsorción del cisma en la unidad, sin que parezcan preocuparse demasiado por su ambiente, sobre todo árabe-musulmán. Por eso estos *vota* asumen a menudo la forma específica de auténticos *cahiers de doléances* contra las usurpaciones latinas, que muy a menudo los desacreditan en medio de su ambiente.

En estas dos tipologías, la preocupación por la unión con los protestantes en la Europa del noroeste, con los eslavos bizantinos o con los no-calcedonenses en oriente, juega un papel determinante en la apertura de las respuestas a las perspectivas conciliares trazadas por Juan XXIII .

3. Contrastes e incertidumbres

La tercera categoría de respuestas a la consulta antepreparatoria no es la más fácil de definir. Pero, ¿es que existe de veras? ¿es que no será posible, como se hizo para Indonesia, clasificar los *vota* procedentes de zonas no centrales de la catolicidad según los dos criterios, esencialmente europeos, de repliegue o disponibilidad ante la propuesta de «aggiornamento» del papa? Esta bipartición tendría el mérito de la simplicidad... Jerarquías de origen ibérico o británico en el primer campo; jerarquías de origen francófono u holandés en el segundo. Pero de la simplicidad al simplismo no hay más que un paso. En realidad, la bipartición prejuzga la adhesión de la mayoría de los padres interesados a la futura mayoría de la asamblea, y de una minoría de los mismos interesada por su futura minoría, algo nada evidente ni mucho menos 1959-1960, fecha en la que no se manifiesta ninguna clara tendencia de los *vota* reunidos en este tercer grupo.

¿Qué es lo que distingue, en realidad, a los obispos del Brasil de lengua portuguesa de los del resto de la América latina de lengua española? A nuestro juicio, la heterogeneidad de sus sugerencias es lo que constituye la característica de este grupo. Tercero en el mundo por su número, después del italiano y del estadounidense, el episcopado brasileño envía de hecho a Roma unas respuestas que cubren todo el espectro de posibles posiciones. En uno de los extremos, monseñor Proença Sigaud, obispo entonces de Jacarézinho, describe a la Iglesia como una fortaleza asaltada por una turba de adversarios externos y amenazada desde dentro por los partidarios de la «estrategia del caballo de Troya»; su integralismo rígido espera del concilio la condena de unos y de otros, empezando por Maritain, que según él ha hecho mucho daño al catolicismo en América latina[161]... En el otro extremo, monseñor Helder Câmara, secretario de la Conferencia episcopal y vicepresidente del CELAM, cuya respuesta, breve, pero poco conformista, sugiere el que el latín no sea la lengua del concilio y

160. R. Morozzo della Rocca, *I «voti» degli orientali...*, 125.
161. AD I/II, 7, 180-195, 22 agosto 1959 (especialmente p. 190)

que la Iglesia se comprometa en él por un mundo mejor, ante todo en la esfera económica y social, pero también en los planos estético, científico y político[162]. Entre ambos extremos están todos los matices que separan a la más franca reserva de la apertura más confiada[163].

Esta heterogeneidad de los *vota* aparece en diversos niveles de la catolicidad, en eso que no es ni un pantano ni un tercer partido. Para empezar, dentro de un mismo continente: a este propósito basta comparar, para África o para Oceanía, la serie de respuestas francófonas con la de respuestas anglófonas. Los matices o excepciones, al estilo de las atrevidas propuestas de monseñor Roberts, antiguo arzobispo de Bombay[164], no bastan para suprimir los contrastes entre dos sensibilidades religiosas bastante alejadas entre sí. Las misiones o jóvenes Iglesias de tronco británico ven con más reparos la posible adaptación del apostolado a las condiciones locales. Los mismos contrastes se observan cuando el cuadro se reduce a dos contextos nacionales cercanos. El foso que separa a los obispos filipinos, de origen español en su mayoría, de los obispos indonesios de origen holandés es sorprendente: portavoz de una comunidad minoritaria en los países musulmanes, los segundos son mucho más abiertos que los primeros, guiados por una catolicidad latina hegemónica en la que se inspiran de buen grado: el auxiliar de Manila invoca en sus *vota una* reorganización de la Acción católica según el modelo centralizado italiano y bajo la tutela de Roma[165]. En tales condiciones, el ambiente religioso local prevalece sobre los orígenes: el obispo de Surigao, monseñor Van den Ouwelant propone la exaltación de María y de José, así como el mantenimiento del latín en la misa[166]... Estos contrastes se advierten dentro de un mismo país o en una misma área lingüística: entre las respuestas anglófonas y francófonas de Canadá, por ejemplo. Joseph Komonchak ha subrayado la gran variedad de los *vota* americanos, desde el conservadurismo a ultranza de MacIntyre, de los Angeles, hasta la disponibilidad ecuménica de muchos de sus hermanos. La universidad católica de Washington no se vio libre de estas diferencias: evidentemente, la facultad de teología y la facultad de derecho no están en la misma longitud de onda; pero es el derecho, al menos por esta vez, el menos reacio a la novedad[167]. En el Africa francófona las divergencias sobre el futuro concilio son también importantes –y nos quedamos cortos– entre por ejemplo Marcel Lefebvre, arzobispo de Dakar, y Louis Durieu, obispo de Ouahigouya (Alto Volta)[168]. Los mismos contrastes, finalmente... dentro de algunas respuestas. El cardenal Gracias, de

162. *Ibid.*, 325-327, 15 agosto.

163. Sobre la situación eclesiástica del Brasil, cf. el estudio de J. O. Beozzo en *Vísperas*, 49-81.

164. S. Dayras, *Les voeux de l'episcopat britannique...*, en *Deuxième*, 151-152.

165. AD I/II, 4, 327-330, 1 septiembre 1959.

166. *Ibid*, AD I/II, 301-304, 31 marzo y 15 junio 1960

167. J. A. Komonchak, *U. S. Bishops'...*; AD I/IV, 2, 615-631.

168. AD I/II, 5, 47-54, 26 febrero 1960 (ataques contra los padres Rétif y Congar, 48); 61-83, 12 febrero 1959 (*sic*; 1960?) (teología del episcopado, 65-68). Unico punto en común: los dos textos están en francés...

Bombay, desea abiertamente una reforma bastante profunda del sistema romano, pero esto no le parece incompatible con la definición de nuevos dogmas marianos[169]. Cercano a él en más de un punto, el cardenal Doi, de Tokyo, se muestra reticente ante las nuevas definiciones, pero propone el examen y la condena de algunas corrientes intelectuales como el existencialismo o el relativismo[170]. Pero la palma de la heterogeneidad se la lleva indudablemente su colega el arzobispo de Taipeh (Formosa), que pide que se eliminen todos los signos de colonización en la evangelización y que se internacionalice el gobierno central de la Iglesia, pero también que se hagan algunas definiciones (cuerpo místico, mediación, corredención) o condenas (comunismo, humanismo ateo, existencialismo) en conformidad con la *Humani generis*[171]. Explicar estas contradicciones sólo por la incoherencia de las personas, sería realmente insuficiente. ¿No habrá que ver más bien en ellas un reflejo del conflicto, ahora mal visto, entre el *habitus* romano y las solicitaciones del ambiente circundante? Así pues, un primer examen rápido manifiesta cómo se entrelazan, en esta tercera categoría de *vota*, unas culturas religiosas tan diferentes que es muy arriesgado predecir de antemano cómo se comportarían en el concilio. A diferencia de las dos precedentes, cuyas simpatías están ya bastante definidas en los años 1959-1960, las respuestas del tercer tipo sugieren episcopados demasiado divididos para poder pensar en una línea de tendencia bien precisa: de aquí las sorpresas del otoño de 1962.

Volvamos a las propuestas brasileñas. Tanto Helder Câmara como Proença Sigaud se preocupan por la situación del catolicismo en su país, aunque en sentidos opuestos. Esta parece ser la segunda originalidad del tercer grupo de *vota*. A diferencia de las respuestas europeas, parten casi siempre de cuestiones infra-eclesiales para recordar las coyunturas locales. Coyuntura teológica, podría decirse a propósito del ejemplo americano: la cuarta parte de los obispos de Estados Unidos sugiere que se toque el problema de la libertad religiosa, agudizado por la controversia de los años 50, nacida en torno a la obra del jesuita John Courtney Murray; y son diecisiete los que se preguntan sobre la fórmula «fuera de la Iglesia no hay salvación», interpretada de forma rigorista a finales de los años 40 por otro jesuita, ya disidente, Leonard Feeney[172]. Muy poco discutido fuera de Norteamérica, este tema es por lo demás un índice sugestivo de la catolicidad anglófona: lo encontramos también entre los obispos británicos, australianos o indios. En el sudeste asiático la preocupación por el diálogo con las religiones orientales asoma por diversas partes. En un *votum* especialmente bien informado, el arzobispo de Rangoon (Birmania), monseñor Bazin, desea que el concilio ponga fin, a propósito del budismo, al debate entre las tesis del ateísmo y de la religión incompleta, sugerida por Daniélou, de Lubac, Guardini o Karrer, por la que muestra claramente sus simpatías[173].

169. AD I/II, 4, 109-116.
170. AD I/II, 4, 84-88, s. d.
171. AD I/II, 4, 341-343, 23 agosto 1959.
172. J. A. Komonchak, *U. S. Bishops'...*
173. AD I/II, 4, 24-26, 25 agosto 1959.

Pero también el papel de la Iglesia en el mundo que la rodea llama la atención de los obispos. Más de un tercio de las respuestas norteamericanas le dedican alguna atención, cosa que constituye una feliz sorpresa. Si los prelados directamente interesados han superado sus posiciones anteriores sobre la integración de los *chicanos*, la segregación racial interpela a los del sur, que la denuncian a veces con vigor, como monseñor Rummel, de Nueva Orleans[174]. Por el contrario, monseñor Hurley, de Durban (Unión Sudafricana), no dice ni una palabra sobre el *apartheid*, a pesar de haberlo criticado antes públicamente: ¿cree acaso que no es un tema para el concilio?[175]. En Africa, los candentes problemas candentes ligados a la descolonización, raramente tratados como tales, asoman con frecuencia en los *vota*, aunque de forma más o menos indirecta. Los obispos de la provincia de Luluabourg en el Congo-Léopoldville, provincias sacudidas por la reivindicación independentista, se pronuncian claramente en favor de las misiones y contra el nacionalismo[176]. ¿Y cómo interpretar la viva condena del comunismo por sus colegas de Angola y Mozambique, sino como una reacción contra los movimientos de emancipación tras los que ve la mano de Moscú, si no ya de la de Cuba? La sensible diferencia de valoración del Islam entre monseñor Duval, arzobispo de Argel, y monseñor Lacaste, su sufragáneo de Orán, ¿no será quizás un eco de la disputa, ya conocida, entre ambos sobre el conflicto argelino? El segundo, próximo a las tesis de la «Argelia francesa» se siente menos inclinado al diálogo que el primero y bastante crítico frente al mismo[177]. En un plano estrictamente religioso, muchos de los prelados misioneros de origen belga o francés se pronuncian a favor de la africanización del cristianismo, que supone volver la página de la colonización.

Las respuestas del tercer grupo, ¿permitirán pues delimitar una especie de tercer mundo católico, eco lejano de Bandung o de sus consecuencias? No del todo, porque las preocupaciones de carácter tercermundista siguen siendo raras y meramente alusivas en un conjunto en el que incluimos a Norteamérica y Australasia, pero del que eliminamos la América del Sur española. Menos preocupadas por la latinidad (un cuarto de los *vota* salidos de Africa están en lengua vulgar) y también menos respetuosas a veces de las formas canónicas, muy heterogéneas por su contenido y más sensibles a la variedad de las situaciones locales, estas respuestas a veces imprevisibles se alejan por tanto frecuentemente de la pauta que sigue el resto del *corpus*.

Un criterio negativo –el desconcierto de las respuestas– y otro positivo –su mayor atención al ambiente– definen así a este conjunto orgánico, cuyo futuro comportamiento conciliar nadie sería capaz de prever. Su inventario preciso se ve dificultado muchas veces por la falta de estudios básicos. Los de Avery Du-

174. AD I/II, 6, 382-391, 27 agosto 1959.

175. AD I/II, 5, 537-539, 15 abril 1960 (voto citado).

176. Cl. Soetens, *L'apport du Congo-Léopoldville (Zaïre), du Rwanda et du Burundi au concile Vatican II*, en *Vatican II commence*, 189-208

177. AD I/II, 5, 99-103, 22 agosto 1959; 110-115, 29 agosto. Sobre las divergencias entre los dos, cf. A. Nozière, *Algerie: les chrétiens dans la guerre*, Paris 1979.

lles sobre la teología americana y los de Joseph Komonchak sobre los *vota* americanos demuestran que el episcopado del otro lado del océano, a pesar de sus fuertes divergencias internas, estaba mejor preparado para el Vaticano II de lo que normalmente se pensaba. La distinción habitual entre la apertura del *middle west* y el conservadurismo de ambas costas no acaba de imponerse. «Si ninguno de los obispos era revolucionario, había un gran número que podía considerarse reformista», concluye Komonchak al final de un trabajo que no ha ocultado en lo más mínimo las reacciones menos abiertas[178]. A primera vista, las tensiones parecen más acentuadas en Brasil, en donde sería interesante medir además el influjo del padre Lombardi, que predicó al episcopado unos ejercicios espirituales del 5 al 8 de mayo de 1960[179]. Por el contrario, estas tensiones parecen menos agudas en Asia meridional y oriental.

El continente africano, por su parte, ofrece también ejemplos bien conocidos de posiciones valientes y audaces, que asombrarán al mismo Juan XXIII[180]. Pero es interesante advertir que provienen no tanto de los prelados indígenas como de sus colegas misioneros, que trasladan allá las disputas europeas: fieles al latín y a las formas canónicas experimentadas, los *vota* de los primeros se reconocen por su gran prudencia..., que luego no se volverá a notar mucho en el concilio[181]. Hay que decir que son todavía poco numerosos los obispos nativos en 1959-1960, en los países donde es inminente la descolonización; en 1962, muchos de ellos estarán al frente de Iglesias jóvenes en países jóvenes. Y esto lo cambia todo[182] Ya hemos señalado la fractura lingüística: italianos, españoles y británicos son menos proclives a la crítica del sistema romano que belgas y franceses. Desde este punto de vista monseñor Lefebvre, en Dakar, es más bien una excepción. Por contra, la coincidencia con las variables europeas es muchas veces sorprendente. Como sus colegas ingleses, el arzobispo de Cap, monseñor MacCann recomienda que haya condenas, pero no definiciones, que podrían molestar a los no católicos; y monseñor MacCarthy, arzobispo de Nairobi, intenta defender la superioridad del latín para la misa[183]. En otro terreno, el *votum* de la facultad Lovanium en Léopoldville, reciente creación de Lovaina y llena de antiguos alumnos suyos, denota una inspiración muy cercana a la de la casa madre[184].

178. «If none of the bishops was a revolutionary, a good number could be considered reformists»: J. A. Komonchak, *U. S. Bishops'*...; A. Dulles, *Theological Orientations. American Catholic Theology, 1940-1962*: CrSt 13 (1992) 361-382.

179. J. O. Beozzo, en *Vísperas*, 71.

180. «Indicaciones copiosas y minuciosas, a veces un tanto curiosas y discutibles, una expresión de fervor apostólico y dignas de atención», señala en el informe sintético africano el 7 marzo 1960...: V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini*, 69. ¿No vendrá su sorpresa de las ocho peticiones de flexibilidad en el celibato sacerdotal?

181. Cf., por ejemplo, el de monseñor Rugambwa, obispo de Rutambo (Tanganica): AD I/II, 5. 480-481, 6 agosto 1959.

182. Cl. Prudhomme, *Les évêques d'Afrique noire anciennement française et le Concile*, en *Vatican II commence*, 161-188.

183. AD I/II, 5, 535-537, 22 agosto 1960; 256-258, 25 agosto 1959.

184. M. Lamberigts, en *Veille*, 175-182.

Se ha observado, además, la diferencia entre las respuestas de los prelados misioneros de la congregación de los padres del Espíritu santo y las de sus colegas los padres blancos. Las primeras –pensemos no sólo en monseñor Lefebvre y en monseñor Bernard, arzobispo de Brazzaville– no brillan ciertamente por su audacia. Las segundas trazan, por el contrario, por encima de las barreras lingüísticas, los caminos para una africanización serena del catolicismo. Al caso de monseñor Durrieu, al que ya nos hemos referido, hay que añadir el de monseñor Blomjous, obispo de Mwanza (Tanganica), aunque muy discreto en su respuesta, y sobre todo el de monseñor Matthijsen, vicario apostólico del Lago Alberto, que se pronuncia por la creación de regiones culturales dotadas de una vasta autonomía litúrgica en el seno de la Iglesia universal[185]. Pues bien, recordemos que el *votum* del superior de los padres blancos va más bien en esta dirección... El *corpus* utilizado no permite profundizar más en esta pista de las áreas de las congregaciones, que merecería mayor atención, ya que ofrece otra clave interpretativa de las respuestas del tercer tipo a la consulta antepreparatoria. Vista desde el observatorio que constituyen los *vota* no romanos, muestra por tanto más la diversidad del catolicismo que su unidad.

Las posiciones innovadoras no faltan sin duda en este enorme *corpus*, pero están diluidas entre una multitud respuestas timoratas, y hasta francamente cobardes. Sorprendidos por la decisión pontificia, muchos de los obispos adoptaron ante ella una actitud de prudente espera. Ahí es donde se apoyarán los ambientes curiales para imponer una coherencia a este caleidoscopio: su propia visión del concilio, bastante alejada del enigma de un «aggiornamento» del que cabía temer cualquier cosa.

5. *Del desinterés al encuadramiento*

Vista ya desde Roma, la consulta antepreparatoria tenía que permitir aclarar dos de las principales cuestiones que seguían abiertas. Por un lado, ¿cómo procesó la secretaría de la comisión Tardini la materia bruta de las respuestas, llegadas de toda la catolicidad, para sacar de ellas, si no un programa, al menos una síntesis fuertemente indicativa para poder seguir las operaciones? Pero un trabajo así no es independiente de la reflexión que se hace entonces en Roma sobre el futuro concilio. Por tanto, ¿cuál fue la reacción de los ambientes vaticanos a las solicitaciones del cardenal secretario de Estado? El análisis de los *vota* romanos puede ofrecernos realmente indicaciones muy útiles sobre su postura ante el acontecimiento anunciado. En realidad, estos *vota* son de dos tipos muy diferentes: la consulta inicial se dirigía también a los padres conciliares residentes en Roma, prelados o religiosos. Sabemos que siguieron luego las invitaciones a las instituciones de enseñanza superior y a los dicasterios, para que presentaran colectivamente sus observaciones y propuestas. Una justa va-

185. Cl. Soetens, *L'apport du Congo-Léopoldville...*, en E. Fouilloux (ed.), *Vatican II commence*, 189-208.

loración de la posición romana a lo largo de la fase antepreparatoria tiene que ponderar estas tres series de informaciones. A partir de la documentación actualmente disponible, sugerimos que existe un vínculo, aparentemente paradójico y a la vez muy real, entre el escaso interés manifestado por la consulta individual y el gran esfuerzo realizado por canalizar con firmeza sus resultados; cuanto más absurdas parezcan las respuestas, más importante será neutralizar de antemano sus posibles efectos nocivos.

a) *Entre la indiferencia y la desconfianza: los* vota *romanos*

El estudio que Andrea Riccardi les ha dedicado no deja duda alguna en este sentido[186]. Los dignatarios de la curia, los responsables del vicariato de Roma o de las diócesis suburbicarias, los futuros padres romanos no prestaron mucha atención a la consulta Tardini. Primer ejemplo: la sorprendente falta de respuesta por parte de eminencias como el cardenal Tisserant, del que se sabe que no simpatizaba mucho con Juan XXIII... Segundo ejemplo, quizás el más frecuente: las respuestas cuya brevedad y pobreza subrayan su carácter convencional. Y tercer ejemplo, que no es en realidad sino una variante del anterior: algunas respuestas que ostentan sin complejos un decidido conservadurismo, que las empareja estrictamente con nuestra primera categoría de *vota*. Son aún más dignas de atención por provenir a veces de príncipes de la Iglesia con indiscutible peso en la curia. Así la respuesta del cardenal vicario de Roma, Micara, no tiene reparo alguno en denunciar expresamente las «teorías» de Maritain y de la revista «Esprit», culpables según el purpurado de impulsar al laicado a independizarse excesivamente de la jerarquía[187]. Las dos únicas excepciones a una desenvoltura que roza con el desprecio son realmente significativas. Algunos *vota* mejor articulados, si no más abiertos, proceden de prelados extranjeros residentes en Roma, como el polaco Gawlina o el alemán Hudal, o de prelados italianos de obediencia pacelliana, más o menos influidos por las tesis del jesuita Ricardo Lombardi: reforma sí, pero desde Roma, para mejorar el funcionamiento de la maquinaria vaticana[188].

Pero estas raras pruebas de atención no son suficientes para invertir la tendencia. ¿Cómo interpretar por tanto una falta de interés demasiado evidente para no ser intencionada? Reticencia ante la perspectiva del mismo concilio general, sin duda alguna, cuya preparación y desarrollo habrían de perturbar inútilmente el gobierno ordinario de la Iglesia. En este sentido, la pobreza de los *vota* romanos confirma la tibieza, por no decir algo más serio, de las aprobaciones cardenalicias tras el anuncio del 25 de enero de 1959. Reticencia también, aunque menos, ante el procedimiento: no muy entusiasmados por una consulta universal carente de toda guía, los ambientes vaticanos dudan además

186. *I «vota» romani*, en *Veille*, 148-156.
187. *Ibid.*, 150-151.
188. *Ibid.*, 152-156.

de que esto les afecte directamente, llamados como están a una función deliberativa y no meramente consultiva. ¿Es que su opinión va a ser una más entre las de prelados lejanos que para ellos no son, casi siempre, más que un apellido en el «Annuario Pontificio»? Pero además, muchos están convencidos de que las cosas sólo podrán comenzar en serio con el debido tratamiento de este *corpus* informe... en Roma. ¿Para qué gastar pues prematuramente las energías en inútiles escaramuzas, que podrían dar pie a un pulso desagradable contra la decisión pontificia? Tan sólo los curiales que intuyen más claramente el peligro adoptan enseguida algunas medidas en contra. Por lo demás, esta mezcla de incredulidad ante el acontecimiento y de conservadurismo inveterado es la que, a comienzos de 1960, hace fracasar el sínodo romano, anunciado por Juan XXIII a la par que el concilio.

Los superiores generales de las congregaciones fundadas en la órbita de Roma o que se habían instalado allí desde hacía tiempo muestran todos un mayor interés por la consulta antepreparatoria. No es éste, sin embargo, el caso del maestro general de los dominicos, Michel Browne... Enviado el 16 de mayo de 1960, su *votum* se contenta con sugerir, además de la restauración del diaconado permanente, la promoción de los patriarcas orientales a la púrpura cardenalicia y la creación de un nuevo dicasterio encargado especialmente de los estudios[189]. La forma y el fondo significan claramente que, para un miembro de derecho del santo Oficio, esta consulta no es más que un trabajo superfluo. Contrasta asombrosamente con una respuesta que destaca sin duda en medio de la masa: la del ministro general de los franciscanos, Augustin Sepinski. Relativamente rápida (30 de septiembre de 1959) y más detallada, se pronuncia contra la *rabies theologica*, ávida de definiciones y condenas, y más decididamente todavía contra el armamento atómico; propone, además de la prosecución de la reforma litúrgica y de la restauración del diaconado, la creación en Roma de un *coetus oecumenicus* para el diálogo con los hermanos separados[190]. Naturalmente, el *votum* del general de los jesuitas, Juan Bautista Janssens, se sitúa a medio camino entre estos dos extremos. Es verdad que presta atención al peligro de un humanismo sin Dios o de un relativismo filosófico emancipado de la escolástica, pero se pronuncia también por la ampliación del empleo en la liturgia de las lenguas vulgares. En realidad, desde la autoridad del magisterio ordinario hasta el lugar de los laicos en la Iglesia, pasando por la *res oecumenica*, plantea un gran número de cuestiones importantes..., guardándose siempre de aportar su propia respuesta[191].

La mayor parte de sus homólogos no tienen su misma prudencia. Aunque no son ellos solos en este caso, su grupo contribuye sin embargo a dirigir los *vota* romanos o equiparables a los romanos en un sentido deliberadamente defensivo: su único elemento de apertura, si así se le puede llamar, sigue siendo muchas veces su voluntad de preservar la exención religiosa de las apetencias

189. AD I/II, 8, 65-68.
190. *Ibid.*, 69-72
191. *Ibid.*, 124-127.

episcopales. Pero, además, compiten en rigidez en materia doctrinal o litúrgica y en inventiva en materia dogmática, poniendo a san José al lado de María. En este sentido son particularmente interesantes las respuestas que envían los ermitaños de san Agustín, los carmelitas descalzos y los servitas[192]. Sin embargo, la misma tendencia siguen las otras familias religiosas de espíritu romano, como los franciscanos conventuales, los capuchinos, los trinitarios...

En definitiva, de los *vota* de los futuros padres conciliares residentes en Roma se sacan dos enseñanzas distintas. Por un lado, su indiscutible inclinación conservadora más que su apertura a la esperanza, a pesar de algunas egregias, aunque aisladas, excepciones. Por otro lado, la escasa valoración de sus autores por la consulta, que les parece una simple concesión al espíritu democrático de los tiempos y que por tanto no podría jugar a su parecer un papel decisivo en la preparación del programa de la asamblea. No obstante, esta preparación les importa muchísimo, como lo demuestran tanto la reflexión teológica realizada paralelamente en Roma sobre el futuro concilio, como la tarea de normalización a la que están sometidos los *vota* que van llegando desde los cuatro horizontes de la catolicidad.

b) *La teología romana ante el concilio*

Efectivamente, basta con hojear las revistas de las universidades romanas y analizar las respuestas a la llamada de Tardini, cuyo pensamiento resumen, para descubrir en ellas algo que nada tiene que ver con la indiferencia: una atención vigilante y constante a la gestación del Vaticano II. Estas elaboraciones colectivas demuestran ampliamente que los ambientes de estudio de Roma intentan desempeñar bien en esta ocasión su papel tradicional de intelectuales orgánicos del Vaticano, antes de poner a disposición de la asamblea a sus principales expertos. Pero, ¿en qué sentido? He aquí la cuestión principal.

Una lectura de conjunto de la producción teológica romana durante la fase antepreparatoria no deja muchas dudas a este respecto[193]. Es verdad que el *corpus* que así se constituye contiene algunos matices, demasiado numerosos ciertamente para que podamos reducirlos a una homogeneidad engañosa. Por lo demás, sorprende constatar la gran consonancia que existe entre los *vota* de los superiores generales y los *vota* de los institutos romanos de su congregación. Una sola excepción a esta regla: el abismo que separa la cerrazón del Antonianum de la apertura del padre Sepinski[194]. Por el contrario, es de admirar la ade-

192. *Ibid.*, 84-96, 104-106, 112-114.

193. E. Fouilloux, *Les théologiens romains à la veille de Vatican II*: CrSt 15 (1994) 373-394.

194. AD I/IV, 1/2, 51-109. La utilización aquí de los *vota* de los colegios y universidades romanas plantea un problema de cronología: solicitados para la pascua de 1960, enviados entre el 7 de marzo (Angelicum) y el 25 de mayo (Anselmianum), terminan el ciclo de la consulta y por tanto deberían ser tratados después de los informes sintéticos de la secretaría de la comisión Tardini y de las propuestas de los dicasterios, que son anteriores. Hemos preferido recordarlos aquí por-

cuación de los dominicos: en comparación con la respuesta del maestro general Browne, la del Angelicum, que es exactamente contemporánea, se caracteriza también por su pobreza: se confirma así el escaso interés de las instancias superiores de la orden por los preliminares de la preparación conciliar[195]. La misma correspondencia se advierte en la disponibilidad reformadora de los *vota* salesianos, excluidas las cuestiones doctrinales, o en el equilibrio prudentemente sopesado de los *vota* jesuíticos: la Gregoriana tendrá que revisar sin embargo su trabajo en cuanto a la relación papa-obispos, por presión de Juan XXIII[196]. Por el contrario, no todos los apéndices al texto de la prestigiosa universidad tienen esta prudencia: al largo *votum* sobre el matrimonio del moralista de Pío XII, Franz Hürth[197], se pueden oponer con todo derecho las propuestas positivas del Instituto de ciencias sociales sobre la lucha contra la pobreza, y todavía más la respuesta del Bíblico, que destaca claramente en el conjunto del *corpus*. Aunque sospechosos de graves errores, los exegetas de la Compañía se atreven de hecho a recordar vigorosamente la triple necesidad de libertad en la investigación escriturística, de reforma de los procedimientos disciplinares y, sobre todo, de profundo cambio en el discurso católico sobre el judaísmo[198]. Pero esta audacia, que sugiere cómo en la misma Roma la Compañía de Jesús no es tan homogénea como diez años antes se decía, no deja de ser un hecho aislado.

Pequeñas o grandes, seculares o de congregaciones, las otras instituciones romanas de enseñanza superior mantienen posturas francamente conservadoras, aunque con matices propios algo diferentes. Puesto que la Gregoriana no logra disimular algunas divergencias entre sus viejos responsables y una nueva generación de profesores más flexibles, su liderazgo indiscutible hasta entonces es contestado desde ahora por un Laterano en plena ascensión: desde que Juan XXIII convirtió el 17 de mayo de 1959 al colegio romano de estudios eclesiásticos en universidad de pleno derecho, se consideró el cancerbero de la catolicidad, como demuestra su ofensiva contra el Instituto bíblico. Y busca sus propios medios: su revista «Divinitas» es también el órgano de la Academia pontificia de teología, en torno a la cual se agrupan los celosos de la ortodoxia de todos los rincones: en cuanto a los *vota* de sus profesores, impresionan tanto por su masa como por ofrecerse como esquemas conciliares antes de tiempo[199]. Muchos de estos hombres, ya consultores de la curia, desean claramente imprimir el cuño de su pensamiento en el futuro concilio.

Pues bien, lo que estas personas proyectan parece estar muy lejos del «aggiornamento» deseado por Juan XXIII: es lo menos que puede decirse de ellos.

que nos parece que son el resultado de un trabajo de reflexión emprendido hacía más de un año, trabajo que inspira en parte el espíritu mismo de estos informes o propuestas.

195. *Ibid.* 7-27; de ellas son cuatro para las cuestiones teológicas y tres del padre Garrigou-Lagrange...

196. Incidente recordado por V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini*, 70; confróntense las dos versiones, *ibid.* y AD I/IV, 1/1, 14.

197. *Ibid.*, 90-118.

198. *Ibid.*, 125-136 (*De antisemitismo vitando*, 131-132).

199. *Ibid.*, 169-442.

Como coronación de cuatro siglos de catolicismo intransigente, esbozan una especie de síntesis, más explícita y estructurada que la de los obispos, cuyas intuiciones sistematizan, tanto sobre la afirmación de la Iglesia romana como sobre su protección frente a los innumerables peligros externos e internos que la amenazan. En cuanto al primer punto no hay equívocos. En el discurso inaugural del curso académico del Laterano, el 28 de octubre de 1959, uno de sus protectores y antiguos profesores, el cardenal Ruffini de Palermo declara: «El próximo concilio –si le parece oportuno– podrá dotar a sus principales enseñanzas de aquel valor definitivo que las situaría fuera y por encima de toda discusión»[200]. Pues bien, estas enseñanzas son las de León XIII, Pío X, Benedicto XV, Pío XI y Pío XII... Este apetito dogmático se concreta en cuatro puntos principales. En primer lugar, obtener del Vaticano II la consagración solemne de nuevos privilegios para san José y, obviamente, también para María. Sus más ardientes defensores son los servitas del Marianum, los franciscanos del Antonianum y los conventuales de la facultad de teología de san Buenaventura. Mejor informados de la vinculación al vaticano de gran número de obispos, insisten tanto en la maternidad espiritual de la Virgen como en su mediación o corredención. Segundo objetivo: apretar los tornillos en materia de exégesis, a fin de frenar el laxismo que ha vuelto a asomar después de la encíclica *Divino afflante Spiritu*. Esta vez, es evidente que el Laterano está en la cresta de la ola, con su especialista monseñor Francesco Spadafora. Para el método, éste propone la definición de la *absoluta inerrantia biblica*, la única que puede reducir de manera drástica las posibilidades de interpretación[201]. En el fondo, muchos de sus colegas esperan la elevación del monogenismo al rango de verdad de fe.

Tercera urgencia: la confirmación definitiva de la autoridad exclusiva del tomismo para la enseñanza de la teología y de la filosofía; confirmación en la que convergen el Angélico y el Laterano, pero también el colegio benedictino de san Anselmo. Finalmente, la cuarta preocupación, la más insistente de todas: reforzar la estructura jerárquica de la Iglesia confiriendo al magisterio ordinario un valor imperativo universal, a ejemplo de Pío X y Pío XII, a quienes nuestros autores apelan constantemente[202]. «Si alguien dijera que el romano pontífice no es en la Iglesia la fuente inmediata de toda la jurisdicción del foro externo, A. S.»: así reza el nuevo canon propuesto por monseñor Lattanzi, del Laterano[203]... A poco menos de un siglo de la definición del primado y de la infalibilidad, muchos teólogos romanos siguen pensando por tanto que el incremento de las prerrogativas pontificias, o sea, aunque de rebote, de las suyas, es la mejor manera de subrayar la originalidad católica y de preservarla de todo ataque. Es fácil imaginar que sintieran la consulta abierta del episcopado como un desaire costoso y que la miraran con cierto desdén.

200. Divinitas 1 (1960) 15.
201. AD I/IV, 1/1, 263-270.
202. Número especial de Divinitas (1959/4), *Pius papa XII et sacra theologia*.
203. «Si quis dixerit Romanum Pontificem totius iurisdictionis fori externi inmediatam fontem in Ecclesia non esse: A. S.»: AD I/IV, 1/1, 209.

Porque no se trata sólo de distinguirse, sino ante todo de protegerse. De ahí que el tono dominante de las respuestas universitarias romanas sea más negativo que positivo. Ya en su misma forma se percibe una teología deductiva que se apoya frecuentemente en documentos anteriores del magisterio recogidos por Denzinger y sus sucesores[204]; una teología «contra», cuya principal función es la de identificar los errores, antes de ponerlos en la picota: el *votum* de la facultad carmelita de teología la emprende con Henry Duméry, recientemente censurado, y con el padre Teilhard de Chardin, que lo será poco antes de la apertura del concilio[205]. Pululan las peticiones de condena: La facultad de teología conventual de san Buenaventura[206] elabora un proyecto de *syllabus errorum* que contiene hasta 61 puntos,que van desde la eugenesia hasta el comunismo, pasando por el feminismo o... el nudismo[207]; son raras las desviaciones del siglo XX, o que se presume que lo son, que se escapen de la vigilancia de los guardianes del templo.

Pero, en medio de la perversión universal del pensamiento y de las costumbres, nada les irrita tanto como su infiltración en el seno de la misma Iglesia. Monseñor Romeo denuncia con vigor, en su carga contra el Bíblico, a las termitas que carcomen insidiosamente la doctrina y la fe católica[208]. Tanto si estas insidias llevan el nombre de irracionalismo, como de relativismo o subjetivismo, o los tres juntos, han de ser combatidas sin tregua ni piedad en sus aspectos exegético, litúrgico, moral, filosófico y finalmente teológico. Por lo demás, en el punto de mira de la argumentación sigue estando la *nouvelle théologie* francesa, sobre todo Henry de Lubac, diez años después de caer sobre él los rayos de la jerarquía. De otro modo y contra lo que podría hacer creer una historia del catolicismo contemporáneo demasiado francocéntrica, este pesado *dossier* no estaba cerrado todavía. De aquí la referencia constante, entre los «zelanti», a la encíclica *Humani generis* del 12 de agosto de 1950, momento supremo de la crisis anterior[209]. Lejos de estar superado, este texto restrictivo seguía siendo para los teólogos romanos de candente actualidad. En la medida en que no se han escuchado sus advertencias, hay que retomarlas y adaptarlas a la situación actual, es decir, hay que ampliarlas y sistematizarlas. Monseñor Garofalo, rector del colegio de Propaganda, espera por tanto que el concilio redacte una nueva fórmula de fe que integre y desarrolle las advertencias recientes mediante un nuevo catecismo universal[210]. Con un realismo brutal, el Salesianum resume muy bien la aspiración profunda de los círculos teológicos romanos deseosos de que, «por lo que respecta a los errores modernos, el conci-

204. 36 de las 55 notas a pie de página de la respuesta del Marianum (servitas) contienen al menos una referencia al Denzinger, *ibid.* 1/2, 426-449.

205. *Ibid.*, 321-332.

206. *Ibid.*, 235-259.

207. Parte *De «morali nova»* de la respuesta del Antonianum (franciscanos): *ibid.*, 86-88.

208. Divinitas 3 (1960) 454.

209. Se menciona seis veces este documento en el *votum* de C. Vagaggini, de San Anselmo: AD I/IV, 1/2, 33-43.

210. *De symbolo et professione fidei noviter proponendis in concilio*: AD I/IV, 1/1, 447-452.

lio pudiera refutar todos los que señala la encíclica *Humani generis* de Pío XII»[211]. Nuestras conclusiones coinciden pues con las de Antonino Indelicato en su análisis de la preparación teológica del Vaticano II en Roma: un esfuerzo supremo por proteger de todo peligro a la verdad católica, según el espíritu del final del pontificado anterior[212].

Este ambiente intelectual que oscila entre la actitud fría y la actitud combativa cuenta seguramente más, en la reacción romana a la consulta antepreparatoria, que los *vota* individuales llenos de lagunas o excesivamente pobres. Clarifica además el espíritu con que se examinarán las respuestas de los obispos.

c) *El trabajo sobre los* vota

El examen de conjunto que hoy ocupa a los historiadores fue realizado por el secretariado de la comisión Tardini a lo largo del otoño e invierno de 1959-1960, pero con una finalidad muy distinta: ofrecer a las futuras comisiones preparatorias algunas claves para que no se perdieran entre tantas pistas divergentes. Monseñor Carbone, que participó en él, completa con precisión los documentos publicados en lo que atañe a la técnica de análisis y su calendario. Pero no dice nada de los esquemas conceptuales que se emplearon, sin duda porque aún sigue compartiéndolos profundamente como para poder mirarlos con ojo crítico[213].

Desde finales de agosto de 1959, Tardini habría planificado el trabajo en dos fases: análisis temático de los *vota*, y luego síntesis sectoriales, antes de llegar a una síntesis final. Para el análisis, se escogió y codificó esmeradamente un modelo de ficha de gran formato: un solo tema por ficha; todas las fichas en latín; resumen de la argumentación o, mejor aún, copia de la misma cuando era demasiado compleja; identificación del prelado interesado. Es digno de notar el ejemplo que se pone para indicar los criterios de cómo hay que respetar la argumentación, un ejemplo que lo es todo menos neutral: la reprobación de la «moral de situación»[214].

La clasificación comienza, pues, a comienzos de septiembre de 1959, a partir de las respuestas italianas: ¡y tampoco es algo casual! El tiempo para que se entrenaran los agentes del secretariado, que pudieron enviar un primer lote de fichas doctrinales a los miembros de la comisión antepreparatoria el 3 de noviembre. Siguieron otros cuatro lotes hasta el 15 de diciembre, siempre sobre los *vota* italianos. Es instructiva la distribución de materias: en primer lugar, todo lo relativo al clero y a los religiosos, luego los laicos, la liturgia, la acción

211. «Quoad errores modernos, Concilium refelli posset ea quae in Encyclica Pii XII *Humani generis* indicata sunt»: *ibid.* I/2, 124.

212. A. Indelicato, *Lo schema «De deposito fidei pure custodiendo» e la preparazione del Vaticano II*: CrSt 11 (1990) 345-351.

213. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 67-70.

214. *Normae praecipuae*: AD I/II, App. 1, VII.

social y caritativa, finalmente las misiones, y detrás de todo esto, por tratarse de una pequeña novedad, el ecumenismo[215]. Como confirmará más tarde el preámbulo del *Analyticus Conspectus*, este orden no tiene nada de inocente: «Las fichas se hicieron por tanto a partir de los capítulos de la doctrina, según el orden fijado por los teólogos, para llegar a las diversas partes de la disciplina eclesiástica, ordenadas de ordinario según el Código»[216]. Los dos instrumentos de clasificación de los *vota* de los obispos son, por tanto, el desmenuzamiento de la teología de los manuales y el código de derecho canónico. Sabemos ya que se acomodan bien a aquellas respuestas que adoptaron espontáneamente su plan. Pero ¿no corren el riesgo de dejar a las otras al margen? Por ejemplo, a las que se proponen sugerir un análisis de la situación más que ofrecer una lista de sugerencias. ¿O el peligro de podar a las que utilizan otras pautas de lectura, encuadrándolas obligatoriamente en un modelo impropio por naturaleza para recoger toda su originalidad? No cabe duda de que el método utilizado facilita la amalgama de posturas distintas, evitando siempre resaltar las que parecen más insólitas... a una visión romana de las cosas. Por eso la metáfora evangélica se impone por sí sola: el vino nuevo tiene todas las posibilidades de perderse en esos viejos odres[217]. Sin ningún tipo de sorpresa, el secretariado de la comisión Tardini aplica a un material cuya riqueza hemos podido subrayar tan sólo el marco conceptual que le es familiar, y que que lo empobrecerá por completo, determinando de antemano el resultado de la operación.

Esta prosigue imperturbable hasta finales de enero de 1960, puesto que las últimas fichas, sacadas de los *vota* de los superiores religiosos, se trasmiten el 8 de febrero. Se empezó por Italia, se siguió con Francia y el resto de Europa, menos los países germánicos, luego América latina, Alemania y Austria, antes de ocuparse de Asia, Oceanía, América del Norte y Africa[218]. No puede menos de verse en este proceso un reflejo de la geografía simbólica del Vaticano: eurocentrismo y hasta italocentrismo... Las casi 2.000 fichas temáticas entonces recopiladas, que contenían 9.000 propuestas, no son sin embargo exhaustivas, puesto que faltan muchos centenares de respuestas. Solamente el 21 de marzo de 1960 es cuando parte la carta de petición a los retardatarios. Pero el trabajo realizado es sin duda enorme. Para poder manejarlo, exige una especie de índice que facilite su consulta. Es lo que sería el *Analysis Conspectus consiliorum et votorum quae ab episcopis et praelatis data sunt.*

Este instrumento de trabajo es a su vez imponente: más de 1.500 páginas impresas en dos volúmenes[219]. Su génesis y su función siguen siendo sin embargo oscuras. La fecha que lleva, 11 febrero 1961, es con toda evidencia aquella en que se terminó la impresión de esta recopilación. Pero ¿cuándo se la con-

215. AD I/III, XII,

216. «Schedae igitur factae sunt, exordiendo a doctrinae capitibus, juxta ordinem a theologis impositum, usque ad diversas disciplinae ecclesiasticae partes, secundum Codicem plerumque dispositas»: AD I/II, App. 1, V.

217. G. Alberigo, *Passaggi cruciali...*, en *Verso il concilio*, 15-42.

218. AD I/III, , XII.

219. AD I/II, App. 1 y 2, 806, 733.

cibió y con qué finalidad? Todos los indicios disponibles remiten al deseo de ayudar a las comisiones preparatorias en su tarea: agobiadas por la masa de respuestas, necesitarán una guía para no perderse. Más que añadir a su tarea el conjunto de fichas temáticas, ¿por qué no ofrecerles un resumen esencial? De ahí el *Conspectus*, que habría sido compuesto por tanto a comienzos de la fase preparatoria, probablemente durante el segundo semestre de 1960. Esto para sugerir, si es exacta nuestra hipótesis cronológica, que no desempeñó ningún papel en la elaboración del programa conciliar, a diferencia de los informes sintéticos de que hablaremos más adelante. Como ha escrito Caprile, sólo habría servido de «repertorio de ideas» destinado a las comisiones preparatorias[220]. Esta perspectiva no le resta nada a su verdadero valor, a menos que no se malinterprete este último... Lejos de ser «una fotografía panorámica de los deseos y problemas del mundo católico»[221], el *Conspectus* refleja el resultado del trabajo de filtración, realizado sobre los *vota* por el secretariado Felici, con la doble criba de la teología de los manuales y del derecho canónico. Por tanto, sería un error buscar en él un eco fiel de la consulta antepreparatoria. Por otra parte, hay que reconocer que constituye una fuente preciosa para comprender mejor el espíritu con que se llevó a cabo esta consulta[222].

El *Conspectus* distribuye la materia en 18 apartados de corte muy desigual, pero parecidos a los que se utilizaron de antemano para la selección de los *vota* italianos. La relación entre sugerencias doctrinales y sugerencias canónicas es, cuantitativamente, de una a ocho. Más de 3.000 propuestas, o sea un tercio del total, se refiere al clero secular o regular; 250 a los laicos. Con 300 referencias, el ecumenismo consigue sin embargo un espacio espectacular[223]. Ante la imposibilidad de poder pasar por la criba los dos volúmenes, nos limitaremos a considerar el tema catequético y las 230 páginas de la parte doctrinal. Sobre el primero, el minucioso estudio de Maurice Simon es inapelable: opciones aventuradas, clasificaciones erróneas y mescolanzas discutibles obligan a rehacer por completo el trabajo[224]. Después de un capítulo francamente restrictivo sobre la sagrada Escritura, la segunda parte dedica largas exposiciones a la Iglesia, siguiendo un orden descendente que va del papa a los miembros del cuerpo místico, pasando lógicamente por los obispos; una sola voz se refiere a su relación con los sacerdotes. Vienen luego las personas divinas o equiparados: A Dios Padre se le dedican siete páginas, al Verbo encarnado cinco, y a la Virgen María la suma de las anteriores, es decir, doce páginas (inútil buscar al Espíritu santo...). Esta parte doctrinal termina con el capítulo XIV, *De erroris damnandis*, que contiene en unas treinta páginas nada menos que 59 vo-

220. AD I/I, 173-174 y V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini*, 67-68. Los dos se inspiran en el preámbulo, *Propositum et mens*: AD I/II, App. V-VI.

221. Caprile, I/1, 174.

222. Lo ha visto muy bien A. Melloni, *Per un approccio...*, 573-575.

223. Valoraciones de Caprile, I/1, 174.

224. M. Simon, *Un catéchisme universel pour l'Eglise catholique du concile de Trente à nos jours*, Leuven 1992, 145-192.

ces clasificadas por orden alfabético, desde adventismo hasta utilitarismo. ¿Cómo no sonreír viendo enumerados uno tras otro el naturalismo, el nacionalismo, el neopaganismo y el panteísmo? ¡No cabe duda de que el modelo del *Syllabus* tiene sólidas raíces! Con 220 menciones, a las que hay que añadir buen número de las dedicadas al materialismo (53), el comunismo va sin duda a la cabeza, seguido del existencialismo (100), luego del laicismo, primer superviviente de los adversarios de otra época (97) y de la moral de situación (85)[225].

Nada de todo esto ha sido inventado, desde luego. Pero resumir las propuestas diseminadas en los *vota* según una pauta, de corte escolástico canónico, fijada de antemano, produce un efecto de abultamiento por acumulación, que deforma sensiblemente la consulta antepreparatoria reduciéndola a un esqueleto. El examen de las síntesis anteriores, muy importantes por todo lo que acabamos de decir, demuestra que era éste precisamente el objetivo que se implícitamente se perseguía.

Esta segunda fase del trabajo, prevista inmediatamente por Tardini, sufrió sin embargo algún retraso, como admite su colaborador Felici en el momento del envío el 3 de noviembre de 1959. Quien la volvió a poner en movimiento fue el cardenal secretario de Estado el 27 de enero de 1960, bajo el estímulo directo del papa, si creemos a Carbone. De ahí la etapa intermedia de los informes sintéticos sobre las respuestas, nacionales, zonales o continentales según los casos. Desde el 13 de febrero hasta el 1 de abril de 1960, necesitó Juan XXIII un mes y medio para tener conocimiento de estos doce documentos, fechados todos ellos el 11 de febrero. Un intervalo de estas dimensiones hace pensar pues en una elaboración progresiva, como confirman las fechas de expedición a los miembros de la comisión antepreparatoria: del 20 de febrero al 7 de marzo. Las dos listas no se confirman más que parcialmente y es difícil sacar de ellas información sobre las prioridades geográficas del trabajo. En algunos puntos de verificación, parecen ser las mismas que en la época de la clasificación de los *vota:* Europa en general e Italia en particular mantienen el primer puesto. En cuanto al plan temático, recoge en lo esencial la pauta aplicada a los *vota* italianos, pauta que se contentará con afinar el *Analyticus Conspectus*[226]. Se pueden discutir estos criterios, pero no se puede dudar ni de la seriedad ni de la constancia con que se pusieron en obra, desde el comienzo hasta el fin de esta operación.

Sería magnífico disponer de las casi 300 páginas mecanografiadas de este conjunto, ya que fue a través de ellas como Juan XXIII y muchos de los responsables curiales percibieron sin duda las expectativas del episcopado. Pero no se ha publicado... Dos ejemplos nos permiten, sin embargo, valorar esta primera elaboración, relacionándola con las conclusiones de los estudios en curso sobre los mismos *vota*. En menos de 30 páginas, el informe italiano resume bas-

225. Estas cifras, sacadas del *Conspectus* (AD I/II, App. I, 197-231) por M. Simon, *Un catéchisme universel...*, 183, son más precisas que las de la *Sintesi finale...*, establecidas antes de que llegaran los últimos *vota*, 5-6.

226. AD I/III, XV y V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 68-69.

tante bien lo que sabemos de las respuestas de la península gracias a Morozzo della Rocca y a Velati. Mientras que la acción de la Iglesia en el mundo o el papel del laicado se señalan sucintamente, las cuestiones canónicas ocupan en él un lugar muy importante. Cuatro páginas sobre la disciplina sacramental y trece líneas sobre el ecumenismo: la diferencia parece responder a la realidad. Las cifras no suprimen las oposiciones internas, pero las relativizan: una fuerte mayoría a favor de la ampliación del uso de la lengua vulgar en la liturgia; también una fuerte mayoría a favor de definiciones dogmáticas y de condenas; casi unanimidad, finalmente, en pedir un «pleno restablecimiento de la autoridad y del poder de los obispos en sus propias diócesis»[227]. La conclusión sintética no hace sino esquematizar un poco más los temas, sin deformarlos; por ejemplo: «Mediación universal de María: con alguna discordancia de pareceres»[228].

Bastante diferente es el caso del informe Estados Unidos-Canadá, el más breve de todos (trece páginas a máquina). Es verdad que tiene en cuenta las especificidades locales: sentido práctico de las respuestas; alusiones al racismo o a la guerra nuclear; alcance del proverbio «fuera de la Iglesia no hay salvación»... Tampoco oculta los desacuerdos: entre latinos y orientales particularmente sobre el cambio de rito, pero también sobre la oportunidad de nuevas definiciones y condenas en países confesionalmente mixtos. Joseph Komonchak, que ha estudiado a fondo las respuestas de los Estados Unidos, piensa sin embargo que la elección de una pauta de lectura a priori, y no de un método inductivo, ha impedido captar toda su sustancia. Se podría añadir que, aun sin quererlo expresamente, ha eliminado las divergencias más fuertes, tanto en Canadá como en Estados Unidos: supresión total, en concreto, del debate tan agudo sobre el problema de la libertad religiosa. Pero Komonchak se muestra mucho más severo con la conclusión, que es más infiel al informe de lo que éste lo es respecto a los *vota*: afirmación sin matices del deseo de que se defina la mediación mariana, reducción de la reforma litúrgica... a la del breviario, supresión de toda referencia ecuménica. El lector apresurado que se contentara con esta conclusión tendría una visión muy adulterada de los deseos de los obispos americanos[229].

¿Un ejemplo aislado por la brevedad del documento o una tendencia general? Es difícil pronunciarse por falta de otras informaciones. Todo lo más se puede avanzar una hipótesis según la cual la fiabilidad de las síntesis nacionales dependería proporcionalmente de la homogeneidad de las respuestas y de su proximidad a las concepciones romanas. El secretariado de la comisión antepreparatoria se siente totalmente a gusto en los *vota* italianos: no hay necesidad ni de disminuir su alcance ni de desplazar su sentido. Los *vota* norteamericanos, por el contrario, resultan difíciles por su diversidad; de ahí la tentación de reducirlos a su mínimo denominador común, e incluso solamente al senti-

227. Copia en los archivos del Instituto para las ciencias religiosas, Bolonia, 8.
228. *Ibid.*, 26.
229. Copia del informe en los archivos del Instituto para las ciencias religiosas, Bolonia; y comentario de J. Komonchak, *U. S. Bishops' Suggestions...*, 82.

miento de su mayoría. Sería muy interesante medir esta distorsión, sobre todo si se piensa que un gran número de dignatarios vaticanos, empezando por el propio Juan XXIII, cuyas observaciones manuscritas nos refiere Carbone[230], sólo supieron de los *vota* lo que de ellos decían los informes sintéticos.

Inherente al método deductivo adoptado, método a su vez heredado del *habitus* intelectual romano, esta reducción de lo complejo a lo simple, de lo heterogéneo a lo homogéneo o de lo pluralista a lo mayoritario, encuentra su apoyo en la conclusión del proceso: la *Síntesis final sobre los consejos y sugerencias de los excelentísimos obispos y prelados de todo el mundo para el futuro concilio ecuménico*[231], fechada el 12 de marzo de 1960 y leída por Juan XXIII el 7 de abril, en vísperas de la última reunión de la comisión antepreparatoria. Igual que los informes nacionales, este texto capital que intenta resumir las aportaciones de más de 2.000 respuestas, no ha sido editado ni correctamente analizado por los historiógrafos del concilio[232].

Observemos ante todo su concisión: todo en 18 páginas mecanografiadas, no muy densas. Observemos además sus presupuestos, claramente expuestos en la introducción. Se trata indiscutiblemente de un documento de valor general, que no tiene en cuenta las propuestas particulares, individuales o colectivas, sea cual fuere su importancia[233]. Para estas propuestas, que no serían interesantes para la catolicidad en su totalidad, el secretariado de la comisión remite a las síntesis sectoriales. Dentro de este marco ya restringido, prevalecieron dos criterios para elegir los puntos a considerar: el criterio del número[234] y el de la moderación, evocada a propósito del poder de los obispos en sus respectivas diócesis[235]. Una vez más, la regla del mínimo común denominador...

Hay otra característica del texto, cuya estructura reproduce pura y simplemente la de las síntesis nacionales, que resulta impresionante: su parentesco con el informe italiano, incluso en el detalle de las fórmulas empleadas. Dos ejemplos, al menos, de esta dependencia: la petición de que se defina la consagración episcopal como sacramento distinto de la ordenación sacerdotal; la repetición casi literal de la frase sobre la restauración de la autoridad episcopal y sobre todo de la frase que se refiere al desorden de los seminarios: «Se lamenta (sin embargo) la difusión de los llamados métodos de 'autoeducación, autocontrol, autonomía personal' y se pide (se desea) el restablecimiento de la disciplina»[236]. La coincidencia no es sin duda fortuita... Todo parece haber ocu-

230. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 68-69.

231. Copia en los archivos del Instituto para las ciencias religiosas, Bolonia.

232. Breves menciones solamente en Caprile, I/1, 173 y en V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 69.

233. «Por tanto, no se alude aquí a los temas que revisten un carácter nacional, aunque sean de cierta importancia», 1.

234. El texto precisa: «alcanzando el mayor número de consensos»: *ibid.*, 1.

235. «Destaquemos que también sobre este tema, como sobre el anterior, la parte moderada prevalece con mucho sobre la de los extremistas»: *ibid.*, 10 (se trata de la exención de los religiosos y de la inamovilidad de los párrocos).

236. *Ibid.*, 11 en ambos casos; las palabras entre paréntesis difieren del texto italiano.

rrido como si, desde el principio hasta el final del trabajo sobre los *vota*, el modelo italiano, del que están impregnados los miembros del secretariado de la comisión, hubiera desempeñado un papel determinante, muy superior en todo caso al interés de las respuestas de la península: el papel de una especie de muestrario.

Desde esta hipótesis no resulta muy sorprendente que el informe acentúe la tendencia conservadora de la mayor parte de los *vota* fichados[237]. El tenor, sin embargo, es bastante diferente según se trate de doctrina o de organización interna. En las cuestiones doctrinales que ocupan el primer tercio del texto, se impone la idea de que el Vaticano II tiene que ser el concilio de la Iglesia: una Iglesia presentada, siguiendo a Pío XII, como cuerpo místico de Cristo y dotada de una teología del laicado, pero ante todo de una teología del obispo más que del episcopado. Además de este tema principal, del *corpus* de los *vota* se sacaron otras cuatro preocupaciones dogmáticas: poner a punto la doctrina socio-política de la Iglesia, ampliar los privilegios marianos, condenar los errores del tiempo empezando por el comunismo y condenar también las desviaciones en materia de interpretación bíblica «que favorecen el racionalismo y el naturalismo» ¡nada menos![238]. Es sin duda en este punto donde el impulso maximalista se ve más claro: no se señala ninguna voz contraria al rigor, mientras que a las minorías que albergaban reservas sobre las definiciones o sobre las otras condenas se les da derecho de ciudadanía[239].

Hay un tema que domina igualmente en las otras dos terceras partes del documento, dedicadas a los problemas intra-eclesiales: «el pleno restablecimiento de la autoridad y del poder de los obispos en el gobierno de las diócesis»[240]. Es verdad que este restablecimiento tiene que hacerse sobre todo en detrimento de los párrocos y de los religiosos, defendidos sólo por algunos de sus superiores. Pero la síntesis no suprime las quejas que se formulan, «a veces con expresiones vivaces»[241], contra la curia vaticana a la que se juzga demasiado centralizada, demasiado numerosa, demasiado italiana... y no siempre competente»[242]. Así se prepara el camino a una segunda parte que no tiene miedo a las «reformas», siempre que respeten el primado romano y se apliquen con ponderación a objetivos limitados. Hay sólo once obispos que se oponen a la restauración del diaconado permanente, alrededor de sesenta al arrinconamiento del latín, setenta a la adaptación del hábito eclesiástico: la síntesis registra sin refunfuñar un cambio muy claro de tendencia a favor de las mayorías sensatas de movimiento, preocupadas por mejorar la imagen y el funcionamiento de la Iglesia.

Por consiguiente, el documento no tiene nada de unívoco en la medida en que recoge las grandes líneas de la consulta e incluso algunos de sus matices.

237. Recordemos que no se toman en consideración ni el texto colectivo alemán, ni su homólogo indonesio, por ejemplo.
238. *Sintesi finale...*, 2.
239. Más de 300 peticiones marianas y 61 opositores: *ibid.*, 17.
240. *Ibid.*, 9 (el informe italiano decía: «en las propias diócesis»).
241. *Ibid.*, 8.
242. 130 prelados pidieron una reforma del *Index*: *ibid.*, 17.

Sin embargo, a pesar de todo, no se puede menos de pensar que las orienta según tres ejes que lo atraviesan de principio a fin. El eclesiocentrismo, en primer lugar, que reduce la apertura hacia fuera a su más simple expresión: cinco líneas bastante desenvueltas, al final del texto, sobre las misiones y el ecumenismo, que habían evocado 160 y 300 *vota* respectivamente[243]. Su obsesión defensiva, en segundo lugar, que la hace volver continuamente sobre «las peligrosas teorías modernas» (exégesis), las «opiniones erróneas» (eclesiología), los «peligros» que acechan al clero o los «errores modernos» (moral). Finalmente, su preocupación por proteger a los fieles levantando un muro de palabras y papel: constitución dogmática para la Iglesia, «suma social» o «colección de los principales errores modernos»[244]. Es verdad que todo esto está en los *vota*, pero también hay otras muchas cosas que este procedimiento de clasificación, y luego de reducción, agosta y endurece, aunque sin eliminar del todo su diversidad.

d) *La reacción de las congregaciones romanas*

El trabajo sobre la consulta antepreparatoria no concluyó, como podría creerse, con esta síntesis. Son las «propuestas» de los dicasterios las que lógicamente completan el ciclo. Presentes al comienzo, vuelven a encontrarse naturalmente en su conclusión, después de seguido de cerca sus diferentes etapas. En tiempos de la primera reunión de la comisión antepreparatoria, el 26 de mayo de 1959, Tardini quiso que en cada uno de ellas se crearan «comisiones de estudio y comités de organización, con la participación de consultores, ayudantes de estudio, para poder ofrecer a las comisiones preparatorias del futuro concilio las propuestas más adecuadas a los intereses de la Iglesia y de las almas»[245]. Esta voluntad se vio confirmada por la carta del 29 de mayo, no sin una importante matización: dichas comisiones internas sólo entrarán en acción en un segundo tiempo. Pronto quedó claro que las propuestas de la curia no tenían ir juntas con las de los obispos, sino que trabajarán sobre ellas.

Por eso mismo monseñor Felici envió varias copias, el 3 de noviembre de 1959, a los miembros de la comisión antepreparatoria, que son también los «segundos» de los dicasterios, de las primeras fichas sacadas de los *vota*, para que los órganos de la curia empezasen a conocerlas. Estas entregas prosiguieron hasta el 8 de febrero de 1960[246]. Por lo demás, fue el 16 de febrero cuando Tardini, juzgando que era ya suficiente la documentación trasmitida, reactivó el procedimiento: las congregaciones han de entregar sus respuestas a mediados de marzo, para que la comisión pueda reunirse en la segunda mitad de ese mis-

243. «Para sus sugerencias particulares remitimos a las fichas y a los informes sintéticos nacionales»: *ibid.*, 18.

244. *Ibid.*, 4 y 6.

245. AS App. I, 7.

246. AD I/III, XI-XII.

mo mes, como quería el papa[247] Este calendario no sufrió más que un ligero retraso... El 20 de febrero comenzó además la comunicación, a través del mismo canal, de las síntesis nacionales: Italia y Canadá-Estados Unidos. Africa y Alemania-Austria cierran la marcha el 7 de marzo[248]. Probablemente, aunque no lo ha confirmado todavía ningún documento, los dicasterios recibieron también la síntesis final del 12 de marzo. Mientras redactan sus propuestas, disponen por tanto del conjunto del trabajo de elaboración sobre las respuestas a la consulta, trabajo que según todos los indicios se hizo para ellos, aunque Juan XXIII fuera su primer destinatario y manifestase su firme deseo de seguir personalmente la preparación de la asamblea[249].

Estas propuestas, enviadas a Tardini entre el 9 de marzo (Oriental) y el 5 de abril (Religiosos) se presentan de forma muy poco homogénea: las distingue todo o casi todo. Su dimensión, en primer lugar: 4 y 8 páginas con una árida enumeración de 28 y 23 puntos que tratar, para la Oriental y para Propaganda respectivamente; en torno a las 100 páginas de un texto denso, que contiene pequeños tratados de teología para el concilio (apostolado de los laicos) o para los Seminarios y universidades (*De doctrina S. Thomae servanda*)[250]. También su lengua: Consistorial, Oriental y Asuntos eclesiásticos extraordinarios responden en italiano. Además, su método de trabajo: si la mayor parte esperó a recibir las fichas o los informes del secretariado Felici y tiene en gran consideración las sugerencias episcopales, que la Consistorial en particular va tocando punto por punto, no es éste el caso de la congregación del concilio: como anunciaba de antemano el 30 de junio su secretario, monseñor Palazzini, trabajaron en ella siete comisiones sectoriales entre el 27 de octubre de 1959 y el 8 de marzo de 1960, con una preocupación muy desigual respecto a la consulta entonces en curso de clasificación[251]. Finalmente, su ámbito de reflexión: los dicasterios especializados (Sacramentos, Ritos o Seminarios) respetan esencialmente las articulaciones del orden curial; pero otras reacciones manifiestan una superposición de competencias, que corrobora algunas críticas episcopales. La dispersión de los centros de interés y su posible superposición afecta sobre todo a la Consistorial, a Concilio y a Asuntos eclesiásticos extraordinarios: las tres sugieren pues una reforma eventual de la curia. En cuanto a las comisiones de la segunda, tratan del patrimonio cultural de la Iglesia, de la atención a los protestantes y comunistas, del papel de los medios de comunicación social, de la administración de los bienes eclesiásticos, de la disciplina del clero, del catecismo y de las escuelas católicas, y finalmente del laicado... El documento del santo Oficio, por el contrario, es muy conciso y sintético y se presenta expresamente como un futuro esquema doctrinal.

247. *Ibid.*, XIII.
248. *Ibid.*, XIV-XV.
249. Cartas citadas del 16 y 20 febrero 1960.
250. AD I/III, 157-214 y 333-357; sobre estas propuestas cf. A. Riccardi, *I «vota» romani*, en *Veille*, 163-168.
251. AD I/III, 151.

Pero la homogeneidad del contenido compensa en gran medida la heterogeneidad de la forma. Es verdad que los diferentes organismos de la curia romana no se oponen a toda forma de «aggiornamento», término utilizado sin mucho entusiasmo por Ritos a propósito de la liturgia[252]. Se aceptan naturalmente las reformas consideradas por el pontificado anterior: restauración del diaconado permanente, incluso de los casados (santo Oficio) u oficialización de las conferencias episcopales (Consistorial). Se comprende fácilmente que Propaganda y Religiosos intenten contener la ofensiva episcopal contra la exención. Poco elocuente por otra parte, la congregación Oriental sugiere también una valoración del papel de los obispos y una consulta a los «disidentes» sobre el futuro concilio. Una vez más es Propaganda la menos tímida al pronunciarse, por razones evidentes, no sólo en favor del diaconado, sino incluso del apostolado laico y del uso litúrgico de las lenguas vulgares en tierras de misión.

Pero aquí se detienen las modestas audacias curiales. Aunque se percibe indudablemente un malestar real de la periferia ante la centralización romana (Consistorial o Asuntos eclesiásticos extraordinarios), son pocos los dicasterios dispuestos a tenerlo en cuenta. Al contrario, la Congregación consistorial defiende con ahínco sus prerrogativas frente a una eventual violación de fronteras: se niega a todo debate sobre el papel de los nuncios o sobre el procedimiento de los nombramientos episcopales y propone crear un puesto de visitador permanente por naciones para controlar mejor a las jerarquías locales. Por su parte, la congregación del Concilio sugiere la creación en Roma de una comisión que coordine la lucha anticomunista y de un centro de coordinación del apostolado de los laicos. En contra del deseo expresado por no pocos obispos, no tiene miedo a aumentar aún más la centralización para hacer frente a las nuevas necesidades.

En cuanto a las orientaciones de fondo de los diferentes dicasterios, parecen más restrictivas y sobre todo más unilaterales que las de la síntesis de los *vota*. El santo Oficio es quien da enseguida la nota dominante: en su introducción enumera la larga lista de errores, antiguos y modernos, que hay que extirpar, antes de preconizar sobre el dogma, sobre la Iglesia o sobre la moral soluciones francamente conservadoras. A propósito del ecumenismo, que se trata al final entre las «cuestiones particulares», no cabe duda sobre su voluntad de encuadramiento: actividad encomiable, pero «peligrosa», el diálogo interconfesional suscita demasiados abusos para que no sea menester regularlo estrictamente; por eso el término «iglesia» no debería utilizarse fuera del catolicismo[253]. La congregación del Concilio, por su parte, presta mucha atención al avance del comunismo. La de Ritos, aunque está dispuesta a discutir con Propaganda sobre posibles concesiones a las misiones, se opone por otro lado no sólo a toda reforma litúrgica global, sino incluso a la difusión de la concelebración o al incremento de las llamadas lenguas vulgares, que pondrían en peligro la supremacía litúrgica del latín. La congregación de Seminarios y uni-

252. AD I/III, 281.
253. AD I/III, 17.

versidades coincide con ella en este punto, proponiendo una vez más que se imponga, en nombre de santo Tomás, la enseñanza de las 24 tesis de 1914 en todos los seminarios y escolasticados de la catolicidad[254]. Con la Consistorial, cerrada a cualquier suavización de las relaciones centro-periferia, estos cuatro dicasterios constituyen la base más dura de la resistencia curial, algo que no sorprende absolutamente a nadie. No tienen reparo alguno en manifestar claramente su posición sobre el latín o, particularmente, sobre la centralización, enfrentándose a la tendencia potencialmente mayoritaria del episcopado, cosa que no hacía la síntesis final. En estas condiciones, no dejan de sorprender las frases elogiosas de Juan XXIII sobre estas propuestas[255]...

La montaña de la consulta antepreparatoria, ¿habrá dado a luz un ratoncico? Dieciocho páginas de resumen, que empobrecen a miles de páginas de respuestas de todo el mundo, no son ciertamente mucho frente a la sólida colección de las opiniones de las universidades romanas, trasmitida al pie de la letra, y frente a la no menos atenta colección de propuestas de las congregaciones curiales, sobre todo si se tiene en cuenta que muchas de estas propuestas se enfrentan sin complejos con los deseos de centenares de obispos, como si de lo que se tratase fuera de conjurar por anticipado ciertas repercusiones imprevisibles más que de hacer sitio a una consulta realizada al episcopado universal. Al llegar a este punto de nuestra exposición, parece pues que se puede dar una respuesta afirmativa.

e) *Hacia la preparación propiamente dicha*

Pero todavía hemos de estudiar con atención, antes de pronunciarnos definitivamente, las semanas en que se concluye la fase antepreparatoria, que pudieron ser decisivas. Terminada la consulta, quedan aún por tratar dos de los puntos que habían sido objeto de la comisión Tardini: la estructura y composición de los órganos preparatorios y las sugerencias para el programa que había que someterles. Si la comisión o su secretariado tenían que hacerse eco, en ambos casos, de lo que habían sacado de las respuestas episcopales, habría que revisar el pesimismo provisional.

¿Qué ocurre, en primer lugar, con el programa de trabajo conciliar? La verdad es que la comisión Tardini, que debería haberlo discutido, no se vio muy solicitada a hacerlo. Por la época de su última reunión, el 8 de abril de 1960, su presidente le informa de que el papa se reserva el derecho a elegir, entre las diferentes propuestas recogidas, los temas a discutir, de los que se les informaría oportunamente[256]. Sin más detalles y con mucho optimismo, el *motu proprio Superno Dei nutu* del 5 de junio, que abre la fase preparatoria, afirma que estos

254. AD I/III, 341.

255. Así, «Leído con viva satisfacción», sobre las propuestas de la Consistorial, 10 mayo 1960: V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 69.

256. AS App. I, 21.

temas se deducen claramente de la consulta episcopal, de las propuestas de la curia y de las respuestas de las universidades, todas ellas en un mismo plano[257].

El 9 de julio, sin embargo, el secretariado de la antepreparatoria envía a los presidentes designados las *Quaestiones commissionibus praeparatoriis Concilii Oecumenici Vaticani II positae*, aprobadas por el papa el día 2, no sin dejarles cierto margen de maniobra: podrían examinarse otros temas y podría haber subcomisiones mixtas para tratar materias limítrofes[258]. Un análisis profundo de estas *Quaestiones* demuestra su filiación directa de la síntesis final sobre la consulta episcopal, a partir de la cual se hizo manifiestamente su redacción[259]. Es verdad que pueden subrayarse a veces ciertas diferencias no casuales entre ambos documentos. En el caso de las misiones, hubo que recurrir a los informes sectoriales para remediar las carencias de la síntesis. En las *Quaestiones* desaparece cualquier mención a posibles reformas internas de la curia. Por otra parte parecen confiar el conjunto del problema ecuménico tan sólo a la comisión oriental, ignorando al secretariado para la unidad. Y esto no porque sea un simple secretariado, ya que el secretariado sobre los medios de comunicación social recibe cuatro cuestiones... Así pues, esta omisión manifiesta bien a las claras una negativa consciente a ver en el recién llegado algo más que una correa de trasmisión para con los no-católicos, pero jamás una instancia preparatoria del Vaticano II. Dotado pues este secretariado de plena libertad de iniciativa, lo quiera o no lo quiera, Bea no tendrá sin embargo más remedio que cargar con el peso de su *handicap* inicial.

Pero estas tensiones importantes y los múltiples ajustes de detalle provocados por la subdivisión de las comisiones no podían ocultar lo esencial, es decir, el estrecho parentesco de las *Quaestiones* con la síntesis final: los mismos temas, repartidos según las mismas divisiones, con formulaciones semejantes, si no idénticas. Tanto en su letra como en su espíritu, estas *Quaestiones* reflejan pues fielmente la tendencia dominante del trabajo antepreparatorio. Sugieren un concilio dedicado a preservar la integridad católica de los errores doctrinales que la amenazan[260], errores cuyas consecuencias disciplinares implican la definición de nuevas formas, así como reformas de detalle. Su fragmentación, que a menudo ronda la terquedad, subraya la falta de una reflexión de conjunto sobre lo que el Vaticano II debe ser para la Iglesia en esta mitad del siglo XX. A falta de una orientación general, cada comisión preparatoria elaborará sus propios esquemas sobre la parcela de *Quaestiones* que le han enviado, con el riesgo de que haya dispersiones y superposiciones: riesgo que no se acaba de superar con la concesión de subcomisiones mixtas. Eslabones intermedios entre las dos fases preliminares, las *Quaestiones* nos dejan escépticos

257. AD I/1, 93-99 (textos latino e italiano)

258. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 81-82. Estas *Quaestiones* se publicaron en AD II/II, 1, 408-415.

259. Trabajo desarrollado en el Instituto para las ciencias religiosas de Bolonia y resumido por G. Alberigo-A. Melloni en *Verso il concilio*, 15-42, 445-482.

260. Defensivo más que asertivo, sin embargo, ya que no figuran en él las propuestas de definiciones marianas.

sobre la coherencia de la preparación del concilio, pero en ellas, como en el *Conspectus*, encontramos condensado el método utilizado por la comisión Tardini en la consulta antepreparatoria. ¿No se encontrará además en ellas un eco lejano del cuestionario previsto inicialmente, pero descartado por Juan XXIII?

Todavía está por probar que sirvieron realmente para algo... A este propósito, el caso mejor conocido, el de la Comisión teológica, no es quizás el más significativo por razón de su precocidad. Oficialmente se hizo todo lo posible por consolidar el vínculo entre el trabajo antepreparatorio y el preparatorio por medio de las *Quaestiones*, como lo demuestra una carta enviada el 13 de julio por el jesuita de la Gregoriana, Sebastián Tromp, a los miembros del grupo de trabajo reclutado en el círculo del santo Oficio a partir de mediados de junio. Pero con esta carta se envían tres proyectos de esquemas (sobre la Iglesia, sobre el depósito de la fe y sobre la moral), redactados por el mismo Tromp en la segunda mitad de junio, o sea, mucho antes de la recepción de las *Quaestiones*, registradas en el secretariado de la Comisión teológica el 22 de julio, al día siguiente de una primera reunión oficiosa... Son sin embargo las *Quaestiones* las que inducen a redacttar un cuarto proyecto sobre las fuentes de la fe[261].

Constituidas a lo largo de las semanas siguientes, las otras comisiones preparatorias serán más conformistas: seguirán esencialmente el orden de las *Quaestiones*, aunque no sin algunos cambios de detalle ni sin interpretar su importancia respectiva. Las más autónomas respecto a la pauta propuesta parecen ser la comisión para el apostolado de los laicos, la de las misiones y sobre todo la de liturgia, que a la atención al misterio del culto añade la consideración de las tradiciones locales y la participación de los fieles, que eran las demandas esenciales del movimiento litúrgico, muy por encima del rubricismo inicial[262]. Con estas reservas, dignas de tener en cuenta, puede decirse que las *Quaestiones* jugaron sin duda, para bien y para mal, un papel de transición intelectual entre la fase antepreparatoria y la preparatoria.

Pero ¿qué ocurre con las estructuras y con los hombres que están a punto de constituirlas? Sobre estos dos aspectos disponemos, gracias a monseñor Carbone, de una cronología tan precisa como difícil de interpretar, a falta de profundas explicaciones. Muy pronto, según él, pensó Tardini en abrir las futuras comisiones preparatorias a los pastores de toda la catolicidad[263]. Pero el verdadero comienzo del proceso sólo se remonta al 12 de marzo de 1960, fecha en la que el cardenal pide al secretariado de su comisión un primer proyecto, que conoce el 17 y que Felici somete a Juan XXIII el 24. Esta *Propuesta para la constitución de las comisiones preparatorias del concilio Vaticano II* se envía a los miembros de la comisión antepreparatoria el 1 de abril, para que se pudiera discutir en la sesión final del día 8[264].

261. R. Burigana, *Progetto dogmatico del Vaticano II: la commissione teologica preparatoria (1960-1962)*, en *Verso il concilio*, 150-154.

262. Análisis comparativo en los archivos del Instituto para las ciencias religiosas de Bolonia.

263. Confidencia a Felici del 29 agosto 1959: V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 75.

264. Análisis en los archivos del Instituto para las ciencias religiosas de Bolonia.

No obstante, el aval del papa a las propuestas de Tardini trasmitidas por Felici permitió el envío, el 2 de abril, de una petición de nombres a los nuncios, a los secretarios de dicasterios, a los rectores de las universidades y a «otras personalidades eclesiásticas», como el cardenal primado polaco Wyszynski[265]. ¿Criterios de selección que se sugerían? «Virtudes sacerdotales», por tanto nada de laicos; competencia filosófica, teológica y canónica; y además «seguridad doctrinal»[266]. Entre los destinatarios se advertirá la ausencia de los superiores religiosos y de los presidentes de las conferencias episcopales, incluidos el 24 de marzo en la enumeración de Felici al papa, así como la inclusión de los secretarios de las congregaciones que no figuraban en ella. Si se piensa un poco, se trata de un cambio nada inocente, pues encuadra de nuevo la consulta dentro de las normas habituales de la administración vaticana[267].

Así pues, el 8 de abril, ante la comisión antepreparatoria, Tardini presenta, además de un informe sobre el trabajo realizado, el proyecto aprobado por Juan XXIII, que podría convertirse, según él, en un *motu proprio* solemne. Este proyecto prevé, según el modelo del Vaticano I, una comisión central de 16 miembros, que el cardenal secretario de Estado quiere que se enriquezca con cardenales no demasiado implicados en la curia; comisión que será presidida por el papa o por un representante suyo y asistida por un consejo que reúna a los secretarios de congregaciones o similares. Se ampliarían sus poderes, puesto que debería constituir las comisiones particulares y nombrar a sus miembros, fijar las normas generales de su trabajo y coordinar sus actividades. Para ello, su secretario general recibiría la ayuda de los secretarios de las diferentes comisiones. A continuación se enumeran 15 de estas comisiones, todas organizadas idénticamente bajo la responsabilidad de un presidente y de un secretario, y que incluirían miembros, consultores, consejeros y expertos, residentes en Roma o que pudieran acudir fácilmente a ella. Tres pueden considerarse técnicas; cuatro son de orden doctrinal (bíblica, dogmática, moral, jurídico-social); siete de orden disciplinar y corresponden cada una a un dicasterio curial. En este dispositivo clásico sólo hay dos novedades: una enigmática comisión pastoral, sobre la que se pregunta el 8 de abril, quizás no sin prejuicios, el secretario de la Consistorial, Ferretto[268]; y otra comisión para la unión de los cristianos, desde entonces con el mismo rango que las demás.

Después de subrayar la amplitud y calidad de la consulta realizada en tan poco tiempo, Tardini atribuye en gran parte sus méritos a la curia romana, rechazando la opinión de que ésta habría acaparado la fase antepreparatoria para utilizarla en su propio provecho. Pero esta opinión existe y hay que tenerla en cuenta para la fase ulterior –añade, antes de dar la palabra a los miembros de la comisión. De forma amortiguada, pero perceptible, comienzan entonces los

265. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 73-74.
266. *Ibid.* 74 («sicurezza di dottrina»)
267. Seguimos todavía a V. Carbone.
268. Debe tratar de las formas modernas de apostolado, responde Tardini. Todos estos datos se basan en el informe de la sesión: AS App. 1, 21-24.

dos debates que ocuparán los últimos instantes del periodo antepreparatorio: el número de comisiones y el puesto de los curiales dentro de ellas. En cuanto al primero se presentan dos tipos opuestos de crítica: Sigismondi (Propaganda), Palazzini (Concilio), Philippe (Religiosos), Staffa (Seminarios y universidades) y Parente (santo Oficio) desean una concentración, radical en el caso del nuevo asesor de la suprema Congregación, desde el momento en que se mantiene tan sólo una subcomisión central, dividida en dos secciones, doctrinal y disciplinar, la primera, como es lógico, estrechamente ligada al santo Oficio. Sin llegar a ese extremo, los tres citados en primer lugar se llevan indirectamente el agua a su molino, sugiriendo la creación de una gran comisión doctrinal por razones que no oculta Palazzini: evitar, por ejemplo, las extralimitaciones («scantonamenti») de los biblistas... Al contrario, los representantes de los dicasterios que no disponen de un equivalente en el organigrama propuesto manifiestan su descontento. Tal es el caso del padre Coussa, para la Oriental, que exige por lo menos una división de la comisión ecuménica en dos secciones, occidental y oriental, para no ofender a los ortodoxos; por lo demás, igual que Parente, apoya sus exigencias en el precedente del Vaticano I. Este es sobre todo el caso de monseñor Ferretto (Consistorial), que sugiere nada menos que tres nuevas creaciones: obispos, gobierno de las diócesis y pastoral de los emigrantes, la más original.

De forma parecida a Paul Philippe, el más decidido, Parente o Sigismondi quieren que se escuche el «lamento» del episcopado sobre la composición de la comisión antepreparatoria. Nadie se opone, por lo demás, a que se amplíe el reclutamiento. Pero exigen para la curia «una amplia influencia» en la preparación del concilio[269], influencia que Parente ve sobre todo desde el ángulo del entramado de los trabajos. ¿Sería acaso una pura fórmula la concesión inicial? Se expresan puntos de vista divergentes sobre el papel de los colaboradores de las congregaciones. Tardini da pocas esperanzas a Staffa, cuando le pide su integración en las comisiones de su competencia; y menos aún a Zerba (Sacramentos), a quien le gustaría integrar a los prefectos en la comisión central, concediéndoles la presidencia de las comisiones particulares, y a sus adjuntos la secretaría de las mismas, para que tuvieran peso en ellas. Sin embargo, el resultado final se aproximará bastante a estas propuestas, excepto en el último caso.

A continuación de esta reunión, Tardini le da al secretariado de la antepreparatoria sus normas para la redacción del proyecto del *motu proprio*: se incluye en él la Comisión central, la drástica reducción a cinco comisiones particulares, más el secretariado para la unidad, llamado así debido a su novedad, precisa Carbone[270]. Se presenta al papa este texto en primera lectura el 30 de abril. Después de aceptarlo en principio, Juan XXIII hace algunas correcciones, sobre todo introduciendo una comisión para las Iglesias orientales. ¿Antiguo

269. «P. Philippe, después de recoger las quejas del episcopado por la composición de la Antepreparatoria, expresa su parecer favorable a una amplia influencia de la curia romana en los trabajos preparatorios del concilio»: *ibid.*, 24.
270. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 75.

afecto personal por ellas o presión de la congregación correspondiente? Algo de ambas cosas, seguramente... Se prevé entonces su publicación para el 8 de mayo. Cuatro días antes, el papa le manifiesta a Tardini, que fue a recabar su opinión sobre la segunda versión, sus deseos de subordinar toda la publicación a una consulta personal de los cardenales romanos. El secretario de Estado objeta la lentitud de este procedimiento y logra que se sustituya la consulta personal por una comunicación oral, fijada para el 30 de mayo, a los «purpurados» que puedan estar presentes. Después de haber aprobado la última revisión del *motu proprio* el día 10, Juan XXIII autoriza que se añadan tres comisiones antes de la reunión (obispos y gobierno de las diócesis, religiosos, liturgia), y otra después de ésta: la comisión para el apostolado de los laicos, en la que ve, el 2 de junio, una innovación real[271].

Presentado a los cardenales el 30 de mayo, fechado el 5 de junio y comentado ese mismo día por su firmatario después de las vísperas de pentecostés, el *Superno Dei nutu* fue publicado, según la costumbre, en el número de L'Osservatore Romano del día anterior. Comprende tres partes. La primera es una definición del futuro concilio: el Vaticano II se reunirá «en torno» al papa para trabajar por la renovación de la Iglesia y la unión de los cristianos. La segunda resume los rasgos generales de la fase antepreparatoria que acaba de concluir. La tercera, finalmente, abre la fase siguiente. Así pues, el dispositivo definitivo comprende, además de la comisión central, diez comisiones, nueve de las cuales corresponden a los dicasterios, mientras que la décima puede relacionarse sin dificultad con el comité permanente de los congresos para el apostolado de los laicos. Además del secretariado para los medios de comunicación social, introducido a sugerencia de Tardini junto a sus homólogos técnico-administrativos, la única novedad sigue siendo el «consejo» o secretariado para la unidad, que queda limitado sin embargo a una función de contacto con los cristianos separados.

Todos los miembros de las comisiones serán nombrados por el papa, pero su identidad no es muy clara, salvo en lo que se refiere a la comisión central, cuya estructura sufrió varias remodelaciones, dada la negativa de Tardini a asumir su responsabilidad. Comprendía, junto con varios prelados del mundo entero, a los presidentes y secretarios de las comisiones sectoriales; estaría presidida por el papa o por un representante suyo. Pero sus poderes quedaron disminuidos: no sólo no nombra ya las otras comisiones, sino que tendrá que contentarse con seguir y coordinar su trabajo, tarea para la que dispondrá de un secretario general. Conserva por otra parte la facultad de proponer las reglas de funcionamiento de la asamblea. Las comisiones particulares, reclutadas también de toda la catolicidad, tendrán un presidente, que será cardenal, y un secretario, cuyo rango no se precisa[272].

Aunque algunos avatares siguen siendo oscuros, los primeros esbozos dejan bastante claro el sentido de la evolución. La reducción de la autoridad y de las

271. «Esta sería la *nota novissima*», indicación a Felici del 1 de junio: *ibid.*, 78.
272. AD I/I, 93-99.

prerrogativas de la comisión central da mayor autonomía a las comisiones sectoriales; por consiguiente, dificulta todavía más un desarrollo armonioso del concilio, que en última instancia corresponde exclusivamente al papa. En cuanto al número de comisiones, a medio camino entre la proliferación inicial y la restricción posterior, no es más que el resultado empírico de presiones contrapuestas: de acuerdo con los deseos de sus representantes en la reunión del 8 de abril, el santo Oficio obtuvo la constitución de una poderosa Comisión teológica, y los dicasterios olvidados consiguieron la creación de comisiones gemelas[273]. La reproducción del organigrama de la curia es casi perfecta. La aparición de una comisión oriental priva al secretariado para la unidad, que no es ya comisión a pleno título, de una parte de su campo de acción. Sólo la confirmación de que se internacionaliza la preparación mantiene realmente la ruta trazada por Juan XXIII el año anterior.

La victoria de la curia se completó el 6 de junio con el nombramiento de los presidentes de comisión, que son... los prefectos de las congregaciones correspondientes, con la excepción de Cento (Apostolado de los laicos) y Bea (Secretariado para la unidad). Esta elección, que reduce todavía más el margen de maniobra de la comisión central, de la que estos cardenales son miembros de derecho, no sorprendió mucho a los iniciados, porque lo que hacía era dar carácter oficial a una decisión que se había tomado el 30 de abril, a propuesta de Tardini[274]. Pero asombró tanto más a la opinión pública cuanto que el papa había subrayado poco antes dos veces, ante los cardenales el 30 de mayo, y públicamente el 5 de junio, su preocupación por evitar cualquier confusión entre el concilio y la curia. ¿Cómo creer en esta distinción después de estos nombramientos, que huelen a control? Juan XXIII los justifica el día 7, durante una audiencia al director de la «Civiltà Cattolica», por la voluntad de conseguir la adhesión de sus más cercanos colaboradores[275].

Por lo demás, el papa tuvo que frenar el celo de algunos de éstos, que habían llamado ya, por propia iniciativa, a uno de sus adjuntos como secretario... Tardini previene entonces a Felici de parte del papa, la tarde del 6 de junio, sobre la incompatibilidad entre la secretaría de un dicasterio y la participación en las comisiones preparatorias. Los secretarios de éstas tendrán que ser elegidos entre personal ajeno de curia, y a ser posible de fuera de Italia[276]. Los nombramientos de la segunda mitad de junio respetan formalmente este doble deseo: sólo cuatro italianos, pero una aplastante mayoría de romanos de adopción: profesores de los colegios o universidades y consultores de las congregaciones. Sólo Jan Willebrands, promovido de la oficiosa Conferencia católica para las cuestiones ecuménicas al Secretariado romano, es realmente un hombre nuevo; pero el paúl Bugnini había sido uno de los artífices de las reformas litúrgicas

273. Presiones que recuerda el mismo V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 81.
274. *Ibid.*, 75.
275. Caprile I/1, 181; sobre las reacciones, cf. A. Indelicato, *La «Formula nova professionis fidei» nella preparazione del Vaticano II*: CrSt 7 (1986) 305-306.
276. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 80.

de Pacelli. Se precisará además, el 19 de julio, que estos eclesiásticos son miembros de las comisiones, encargados de asegurar su funcionamiento.

En cuanto a la elección de los miembros, la suerte de las sugerencias recogidas por la secretaría de la antepreparatoria sigue siendo incierta. Las únicas informaciones fiables de que disponemos tienen que ver, una vez más, con la atípica Comisión teológica: Riccardo Burigana ha mostrado el papel decisivo que tuvo en su composición el grupo de trabajo informal salido del santo Oficio ya el 13 de junio[277]. Para el conjunto del personal de las comisiones, que inicia sus trabajos a partir de mediados de julio, comenzando por la comisión central, solamente disponemos del análisis cuantitativo de Antonino Indelicato. Y éste es sin duda elocuente... Desde el único punto de vista que aquí consideramos, se pueden extraer dos series de informaciones contradictorias. Casi los dos tercios de las 842 personas finalmente elegidas son extrañas respecto a Roma y han sido reclutadas del conjunto de la cristiandad, sobre todo europea. Pero un tercio bien cumplido reside en Roma (37, 71%) y más de un cuarto pertenece a la curia (26,36%), que sitúa aquí casi a los dos tercios de sus consultores (61,2%)[278]. Si a esta superrepresentación numérica se añaden algunas ventajas cualitativas, como una larga práctica de trabajo en común sobre *dossiers*, es indudable la persistencia de los problemas antes planteados.

Los temas sometidos a las comisiones preparatorias pueden considerarse como un eco lejano de los deseos de numerosos obispos, cuidadosamente filtrados por la secretaría de la comisión Tardini. Es cierto que muchos de estos obispos y de sus consejeros ocuparán un sitio en las mencionadas comisiones, una innovación realmente importante, pero estarán sólidamente encuadrados en el ámbito de un personal romano muy experimentado y bajo la dirección de los principales dignatarios del Vaticano o de sus hombres de confianza. En pocas palabras, si la comisión antepreparatoria no participó como tal en el proceso de consulta, su secretaría dominó su gestión de principio a fin y asoció a ella de cerca a los dicasterios a través de la mediación de sus secretarios o personas análogas. Así pues, lo que la curia había tenido que dejar inicialmente, por orden expresa del pontífice, se recuperó con creces al final, sin gran oposición de Juan XXIII, según un tácito compromiso en el que, sin embargo, su deseo de «aggiornamento» parece salir perdedor.

En estas condiciones, ¿era acaso posible que la fase antepreparatoria diera a luz nuevos líderes, dispuestos a sostener eficazmente al papa para la realización de su proyecto? Hemos recordado a veces el nombre de Agustín Bea. ¿Se tratará de un error? Desconocido por el papa Juan XXIII en la primavera de 1959, el jesuita fue hecho cardenal en el consistorio del 14 de diciembre siguiente. «Alemán, biblista, ya antes confesor de Pío XII», indica sobriamente Tardini, que subraya así más su continuidad que su novedad[279]. Es verdad que alguno

277. *Progetto dogmatico del Vaticano II: la commissione teologica preparatoria (1960-1962)*, en *Verso il concilio*, 145-148, 151-152.

278. *Formazione e composizione delle commissioni preparatorie*, en *ibid.*, 35-60.

279. St. Schmidt, *Agostino Bea, il cardinale dell'unità*, Roma 1987, 328.

de sus amigos alemanes le sugiere enseguida la creación de lo que habría de ser el secretariado para la unidad de los cristianos, pero su influencia en la curia sigue siendo limitada y sus posiciones inciertas: no es nombrado para el santo Oficio y predica más bien la prudencia en su alocución de clausura de la XVI semana bíblica italiana, en septiembre de 1960[280]... Su estrella no brillará hasta algo más tarde, al ritmo de la del secretariado que se le confiaría en junio.

En realidad, los dos protagonistas de la fase antepreparatoria no son unos desconocidos. Esto es evidente en el caso de Tardini: colaborador cercano de Pío XII desde la muerte del cardenal Maglione en 1944, y más aún desde el destierro dorado en Milán de su *alter ego* Montini, se convierte en el primer secretario de Estado de Juan XXIII, que le confiere el capelo cardenalicio en el consistorio del 15 de diciembre de 1958. Sus biógrafos, preocupados por probar, no sólo su total acuerdo con el papa, sino su capacidad de adelantarse a algunos de sus deseos, no han contribuido mucho a clarificar su verdadero papel en el periodo que nos ocupa[281]. Pues bien, se trata de un personaje complejo. Por un lado, es un gran funcionario, famoso por su rigor administrativo, su realismo político y su escaso gusto por la aventura; se vio sin duda sorprendido por la iniciativa pontificia, sobre todo al ser llamado para asegurar su realización después de haber sido uno de los primeros en ser informado del proyecto. Por otro lado, este leal servidor sin ambiciones personales por su edad y salud, sólo tenía una forma de manifestar un posible desacuerdo, a saber, ofreciendo su dimisión, cosa que por lo demás intentó hacer. A continuación rechazará enérgicamente, con la presidencia de la comisión central, todo papel de primer plano en la fase siguiente. Sin embargo, confiar el cuidado de la naciente idea conciliar a un hombre conocido por su independencia frente a los *clanes* de la curia, no deja de ser un atrevimiento: esta idea se le escapará así al «partido romano» o a lo que queda de él, bajo el amparo del santo Oficio en particular. Por eso Tardini se halla justamente en el punto de contacto entre dos presiones divergentes que él intenta conjugar: trasmite a las congregaciones curiales la voluntad de Juan XXIII a través de los miembros de la comisión antepreparatoria (consulta universal sin cuestionario; participación de los prelados no romanos en las comisiones preparatorias), y confirma a Juan XXIII que no se puede hacer el concilio sin la curia (presidencia de las comisiones concedidas a los prefectos de los dicasterios). Así pues, el secretario de Estado se comporta como un devoto obrero del concilio, pero de un concilio de poca monta: en el solemne estreno que fue su conferencia de prensa del 30 de octubre de 1959, emplea el término «aggiornamento» para hablar de ... «la disciplina eclesiástica»[282].

Tardini se vio sostenido en su tarea por quien parece ser el único hombre nuevo de la fase antepreparatoria, en cuyo trascurso se impuso como indispen-

280. *Les méthodes des études bibliques selon l'enseignement de l'Eglise*: DC (6 noviembre) col. 1315-1319.

281. Además de C. F. Casula, *Il cardinal Domenico Tardini*, en *Deuxième*, 208-227, cf. sobre todo V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*

282. AD I/1, App. II, 154.

sable *factotum* del futuro concilio: monseñor Pericle Felici comienza así su carrera vaticana tan brillante como imprevista. Es verdad que este prelado de segunda fila no era muy conocido cuando fue elegido para dirigir la secretaría de la antepreparatoria. ¿Pero es realmente un hombre nuevo? Al margen de las razones coyunturales de su nombramiento, hay que tener en cuenta el juicio posterior de su colega Fagiolo al compararlo con el sucesor de Tardini, Amleto Cicognani: «los unía la misma formación romana, la misma cultura clásica y jurídica y un sano realismo que les ayudaba a no exaltarse en los éxitos ni a desanimarse en las dificultades»[283]. No puede hacerse mejor retrato del buen funcionario de curia: monseñor Felici es un digno producto de la tradición administrativa vaticana. Pues bien, su irresistible subida es bastante precoz, a pesar de que Juan XXIII no lo conociera antes[284]. En la conferencia de prensa del 30 de octubre de 1959 tuvo su primera aparición en público junto a Tardini, que le volvió a acompañar el 24 de enero siguiente en la televisión francesa. Cuando el cardenal secretario de Estado sustituye a su antiguo colega Tedeschini como deán del cabildo de San Pedro, en noviembre de 1959, llama inmediatamente a Felici para que le ayude. ¿Para qué otra cosa sino, sino para preparar materialmente la basílica para recibir a la asamblea? La enfermedad de Tardini, a finales de enero de 1960, acelera su promoción: el 3 de febrero se convierte en interlocutor habitual del secretario personal del papa, don Loris Capovilla, para los asuntos conciliares: por este mismo título es recibido todas las semanas en audiencia particular. El 24 de marzo, Juan XXIII le pide que se prepare para dirigir la secretaría de la futura comisión central, promesa confirmada el 30 de abril y honrada por un nombramiento en debida forma el 7 de junio[285]. Siguiendo los pasos de Tardini, Felici se encontró así en la tesitura de hacer de correa de transmisión entre los deseos del papa y los de la curia. Dio pruebas además de su capacidad para manejar la masa de los *vota*. Entre pentecostés de 1959 y pentecostés de 1960, o sea, en la franja de tiempo prevista por Tardini, su secretaría se empeñó en ofrecer un organigrama para la fase siguiente y un *status quaestionis* a las comisiones que la componían. Desde un punto de vista romano, el contrato se respetó. Y se respetó bien.

Pero ¿y el mundo de fuera, los otros creyentes o cristianos, los fieles de categoría, el mismo episcopado que había enviado sus sugerencias? El sello del secreto de la Iglesia cubrió casi todobajo antepreparatorio..., lo cual autoriza a hacer muchas hipótesis. El ejemplo más elocuente de los malentendidos que puede producir semejante *black-out* es sin duda la recepción del anuncio del concilio por parte del Consejo ecuménico de las Iglesias. Es verdad que la información suscitó entre los cristianos separados de Roma reacciones diferentes, que van desde el sólido escepticismo de los protestantes, convencidos de la

283. V. Fagiolo, *Il cardinale Amleto Cicognani e mons. Pericle Felici*, en *Deuxième*, 230.

284. Según una nota de la audiencia de B. Migone-A. Melloni, *Governi e diplomazie davanti all'annuncio del Vaticano II*, en *Veille*, 250.

285. V. Carbone, *(Pericle Felici) Segretario generale del concilio ecumenico Vaticano II*, en *Il cardinale Pericle Felici*, Roma 1992, 159-194.

imposibilidad de una reforma del catolicismo romano, hasta el previsible entusiasmo del patriarca Atenágoras, después de su respuesta al mensaje pontificio de navidad de 1958. Pero Ginebra ocupa, entre los años 1950 y 1960, un lugar clave en el dispositivo ecuménico. Por eso es de enorme importancia conocer su opinión sobre el acontecimiento anunciado.

Philippe Chenaux ha demostrado que sus responsables, y en primer lugar su secretario general Visser't Hooft, se vieron inmediatamente entre dos sentimientos bastante diferentes, a falta de informaciones de primera mano[286]. Al principio, algunos meses de perplejidad sobre un concilio del que empieza a saberse poco a poco que se ocupará de la unión de los cristianos, aunque sin ser por ello un concilio de unión: los ecumenistas católicos, interlocutores regulares de Ginebra desde hace unos doce años, no pueden decir nada más de él, por razones obvias. Luego, un periodo de desconfianza tras el que ha pasado al recuerdo como «el incidente de Rodas». En esta isla se celebró a finales de agosto de 1959 la primera sesión en tierras ortodoxas del comité central del Consejo de Ginebra. Los observadores católicos presentes aprovecharon la ocasión para encontrarse en privado con cierto número de dignatarios orientales. Pero la inoportuna publicidad que se dio a estas conversaciones informales, durante una cena, pudo hacer creer que Roma, en dolores de parto de un concilio, no había abandonado sus viejos sueños unionistas de un nuevo y privilegiado acercamiento a oriente. Y esto durante una reunión del Consejo ecuménico, a su vez en negociaciones avanzadas para lograr la adhesión de las Iglesias bizantino-eslavas del área soviética. Cólera de Visser't Hooft, embarazosas explicaciones de los participantes, mutuos esfuerzos de apaciguamiento: el malestar necesitó algún tiempo para disiparse. El embrollo sirvió para algo: el «incidente de Rodas» puso dolorosamente en evidencia la falta de una instancia romana de información y concertación ecuménica; por tanto, contribuyó positivamente a concretar un proyecto que ya estaba en el aire. Pero costará tiempo restablecer la confianza, incluso en los objetivos reales del concilio en materia de unidad[287].

Este ejemplo bien conocido subraya el foso que se había abierto entre una génesis exclusivamente romana y las esperanzas todavía confusas de la opinión pública, católica, cristiana o neutra. Porque esta amplia consulta gestionada por el secretariado Felici es de sentido único: fuera de los textos oficiales, de sus comentarios por parte de Juan XXIII y de las dos apariciones públicas de Tardini, no hay ningún verdadero «intercambio» en términos de comunicación. Los primeros no romanos que conocieron los resultados del trabajo efectuado, bajo la forma de las *Quaestiones*, fueron los miembros de las comisiones preparatorias. Este foso no es sólo material, como hemos visto, sino también intelectual y espiritual. La tarea de reducción de la consulta antepreparatoria dejó entonces al margen una gran parte de los problemas urgentes del planeta, sobre

286. *Le Conseil oecuménique des Eglises et la convocation du Concile*, en *Veille*, 200-209.
287. Cf. las opiniones expresadas por el patriarca ecuménico Atenágoras –casi un *votum*– en Orthodoxia (8/1959) 400-405.

todo la descolonización. Si muchos percibieron el malestar de una parte de la catolicidad ante esta divergencia, nada de lo que de allí salió parece haberles hecho justicia, salvo en algunos puntos parciales y de detalle. Al contrario, el espíritu del trabajo antepreparatorio consiste en el reforzamiento de las defensas eclesiales frente a los peligros externos. Los hombres escogidos, su esquema conceptual y sus métodos de trabajo condujeron, tras un considerable esfuerzo, al resultado que cabía prever: la sensible romanización del proyecto conciliar tanto en las estructuras como en los temas de su preparación.

3

LA LUCHA POR EL CONCILIO DURANTE LA PREPARACION

JOSEPH KOMONCHAK

Introducción: La visión papal del concilio

Durante los dos años de preparación del concilio, el papa Juan XXIII siguió exponiendo su gran visión de la oportunidad que el concilio representaba para la Iglesia en un momento histórico particularmente propicio[1]. El papa hizo innumerables declaraciones sobre el concilio[2], muchas de ellas de carácter homilético y exhortatorio. Las más precisas presentaban variantes sobre temas que expuso con mayor claridad y fuerza en dos solemnes ocasiones: el discurso del 14 de noviembre de 1960 con el que inauguró el trabajo de las comisiones preparatorias y la *Bulla indictionis, Humanae salutis*, del 25 de diciembre de 1961[3]. En estos documentos hay una notable continuidad de tema y énfasis, que, de haber sido estudiados con mayor atención, podían haber hecho que su discurso de apertura del concilio pareciese menos sorprendente y audaz[4].

En estos textos el papa Juan expuso la importancia del concilio en su momento histórico. Se dejaba llevar por su instinto de historiador, que no puede comprender el significado de los concilios anteriores a menos que estudie no sólo las circunstancias en que tuvieron lugar sino, además, las dificultades que afrontaron, a menudo mayores que las actuales[5]. Tal estudio sugirió que se in-

1. Cf. G. Alberigo, *Giovanni XXIII e il Vaticano II*, en G. Alberigo (ed.), *Papa Giovanni*, Bari 1987, 211-243; Id., *Passaggi cruciali della fase antepreparatoria (1959-1960)* en G. Alberigo-A. Melloni (eds.), *Verso il Concilio Vaticano II (1960-1962): Passaggi e problemi della preparazione conciliare*, Genova 1994, 15-42.

2. El primer volumen de ADP facilita una serie bastante amplia de las observaciones, importantes y menos importantes, del papa sobre el concilio; para un índice de temas y relaciones, cf. Caprile I/2, 742-745.

3. DMC III, 15-26, IV, 867-876; ADP I, 32-41, 132-143.

4. Cf. G. Alberigo, *Formazione, contenuto e fortuna dell'allocuzione*, en *Fede, tradizione, profezia: Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia 1984, 187-222.

5. DMC III, 16; AD I/1, 32-33. Otro aspecto del juicio histórico del papa sobre los concilios anteriores, que no puede desarrollarse aquí, es la frecuente referencia a las intrigas políticas que a menudo los afectaron y de las que el actual concilio se vería afortunadamente libre; cf. ADP I, 240, 260-261, 332, 363, 370.

tentara describir las dificultades y oportunidades con que la Iglesia se enfrentaba en el mundo donde el concilio Vaticano II iba a celebrarse. El papa consideraba que el mundo moderno había experimentado y seguía experimentando tales cambios que bien podía decirse que estaba en el umbral de una nueva era[6]. Estas trasformaciones trajeron consigo grandes ventajas tecnológicas y también grandes peligros, sobre todo la amenaza de la pérdida del sentido de lo espiritual, pues el progreso moral del hombre no había seguido el ritmo de su progreso material, muchas veces procurado deliberadamente al margen de Dios[7].

El papa muestra haber sido muy consciente de los pros y los contras de la modernidad. En sus discursos hay incluso algunos pasajes que recuerdan el catastrofismo a veces apocalíptico que desde la revolución francesa había caracterizado a una gran parte de la respuesta católica, de papas y obispos, a la modernidad. Pero lo que lo distinguió notablemente de muchos de sus predecesores fue el espíritu de fe y la confianza con los que encaró esta situación[8]. Previno repetidamente contra la exageración de los males, como si Cristo y su Espíritu hubieran abandonado al mundo. Esta confianza es todavía frecuentemente trivializada por quienes la reducen a un optimismo supuestamente innato (¡e ingenuo!). Pero es claro que las raíces de la actitud del papa están en su fe en Cristo y en su Espíritu y que esta fe justificó la necesidad de una Iglesia «che sente il ritmo del tempo» y sabe discernir «los signos de los tiempos». Todo esto es particularmente evidente en sus comentarios en la *Humanae salutis*:

> Estas dolorosas comprobaciones nos recuerdan el deber de la vigilancia y mantienen despierto el sentido de la responsabilidad. Almas desconfiadas sólo ven cernerse tinieblas sobre la haz de la tierra. Nos, empero, preferimos reafirmar toda nuestra confianza en nuestro Salvador, que no se ha ido del mundo por él redimido. Al contrario, haciendo nuestra la recomendación de Jesús de que sepamos distinguir los signos de los tiempos (Mt 16,4), creemos columbrar en medio de tantas tinieblas no pocos indicios que nos hacen concebir buenas esperanzas sobre la suerte de la Iglesia y de la humanidad[9].

El papa fundaba estas razones para la esperanza en la experiencia de los enormes males que el mundo había experimentado en este siglo y en la conciencia de las amenazas contemporáneas que habían llevado a la gente a estar más atenta, más abierta a los valores espirituales, más ilusionada por trabajar en la integración de los individuos, de las clases y las naciones. Todo esto había hecho al mundo más abierto a las enseñanzas de la Iglesia.

6. «La Chiesa oggi assiste ad una crisi in atto della società. Mentre l'umanità è alla svolta di un'era nuova, compiti di una gravità e ampiezza immensa attendono la Chiesa, come nelle epoche più tragiche della sua storia»; ADP I, 139, 132; DMC IV, 867-868.

7. ADP III, 18; ADP I, 34; DMC IV, 867-869, ADP I, 132-133, 139-140.

8. Cf. G. Ruggieri, *Appunti per una teologia in Papa Roncalli*, en *Papa Giovanni*, 259-264.

9. DMC IV, 868; ADP I, 133, 140. Cf. el desarrollo extraordinariamente semejante en su primera alocución a las CPr: DMC III, 18-19; ADP I, 34. Cf. también la alocución de pentecostés del 5 de junio de 1960: ADA I, 105-106; DMC 397-399.

La Iglesia, a su vez, se mostraba pronta a afrontar los desafíos que encaraba: el clero y los laicos prodigaban grandes energías en el apostolado, en la oración, en la actividad en todos los campos; y las comunidades perseguidas mostraban una fe y un heroísmo como en los periodos más brillantes de la historia de la Iglesia. Sólo la presencia del Espíritu santo podía explicar tal vitalidad en medio de las dificultades[10]. Estos fueron los motivos que llevaron al papa a convocar el concilio:

> Ante el doble espectáculo de un mundo en grave estado de indigencia espiritual, y la Iglesia de Cristo, aún con tanta vitalidad, desde que subimos al sumo pontificado... sentimos de inmediato el deber urgente de congregar a nuestros hijos para dar a la Iglesia la posibilidad de contribuir más eficazmente a la solución de los problemas de la edad moderna[11].

Debido precisamente a que el concilio tenía que encarar tales desafíos generales, su atención, en opinión del papa, no se centraría, como lo habían hecho muchos concilios anteriores, en puntos concretos de índole doctrinal o disciplinar[12]; de lo que se trata, más bien, es de «relanzar el valor y esplendor de la esencia del pensar y vivir humano-cristiano, cuya depositaria y maestra secular es la Iglesia»[13]. El papa presentó una gran visión del trabajo del concilio:

> En verdad, y es grato confesarlo una vez más, Nos esperamos grandes cosas de este concilio, que quiere infundir vigor nuevo a la fe, a la doctrina, a la disciplina eclesiástica, a la vida religiosa y espiritual, y también contribuir en gran manera a reafirmar aquellos principios de orden cristiano en los que se inspira y por los que se rige también el progreso de la vida civil, económica, política y social[14].

10. DMC II, 399; ADA I, 106.
11. DMC IV, 870; ADP I, 134, 140-141.
12. En su alocución de pentecostés del 10 de junio de 1962 el papa parecía restringir su visión del trabajo del concilio: «Non tutti numericamente i punti della dottrina cattolica verranno nuovamente illustrati nel prossimo Concilio: ma con particolare attenzione quelli che si riferiscono alle verità fondamentali, poste in discussione o in contrasto colle contraddizioni del pensiero moderno in derivazione degli errori di sempre, ma variamente fatti penetrare». Pero esta observación, que puede reflejar la orientación de los textos doctrinales preparados por la comisión teológica, es casi inmediatamente contradicha por el contraste íntimo entre el Vaticano II y los concilios anteriores: el Vaticano II no se enfocaría en «una o più verità di natura teologica o morale», sino que ofrecería «una visione d'assieme che meglio risponde all'anima del tempo moderno», ADP I, 256-257.
13. DMC III, 18; ADP I, 34. Un mes después, el 3 de enero de 1960, el papa repetía esta distinción entre la concentración en «uno o più punti della dottrina cattolica», que había sido necesaria en Trento y el Vaticano I, y el alcance más general que él quería que tuviera el concilio: «Diversa è la situazione odierna. Qui l'animo si trova come pervaso da soprannaturale letizia di fronte a una vera Epifania, a una rivelazione che non si limita a questo o quell'argomento, ma tocca ogni cosa, ogni benefico dato del cristianesimo... Si tratta di tutto un ardente e sentito rinnovamento di anime, cominciando propio dalla santificazione personale, per ripresentare al mondo odierno la Chiesa, propio in tutto il suo permanente, immacolato ed immutato splendore», ADP I, 44.
14. DMC III, 24; ADP I, 39. Compárese la declaración en la *Humanae salutis*: «Il prossimo Concilio, pertanto, si riunisce felicemente e in un momento in cui la Chiesa avverte più vivo il de-

El éxito del concilio consistiría, pues, en lo que él llamaba una «*restauratio et renovatio universalis Ecclesiae*»[15]. Si el concilio lo lograse, entonces la Iglesia iniciaría también una nueva era de su historia[16].

En la opinión del papa, la renovación de la Iglesia debía servir para poner de relieve el sentido de la redención en el mundo moderno. En estos primeros textos ya están presentes las dos dimensiones que fueron expuestas en el discurso del papa un mes antes de la apertura del concilio, cuando habló de la vitalidad de la Iglesia *ad intra* y *ad extra*[17].

Autores posteriores han dado con frecuencia a este lenguaje un sentido demasiado esquemático, insinuando la idea de que se pueden separar fácilmente las cuestiones internas de la Iglesia de las que afectan a sus relaciones con el mundo. Pero en la mente del papa éstas dos cosas estaban estrechamente unidas: fue precisamente la eficacia redentora en el mundo moderno lo que movió al papa a pedir encarecidamente la renovación de la Iglesia. Esto es lo que da toda su fuerza y amplitud a la apelación del papa Juan al carácter primariamente «pastoral» del concilio. El concilio debía ser el compromiso de la Iglesia con un momento particular de la historia, y por tanto la revisión de su doctrina y de su praxis por parte del concilio tenía que ser un ejercicio de lo que correctamente se ha llamado «pastorale come ermeneutica della verità cristiana»[18].

Esta visión amplia y retadora del concilio tenía que ser expuesta primero aquí para recordar que no fue formulada por primera vez en el discurso del papa en la apertura del concilio, y por consiguiente sirve como criterio para valorar los resultados del trabajo preparatorio puesto en marcha por el papa. Las dos intervenciones papales en las que nos hemos fijado fueron hechas al comienzo y a la mitad del período preparatorio. La afirmación más solemne y el desarrollo de estos temas en la apertura del concilio tuvieron, pues, el carácter de un recordatorio de las razones y motivos que habían inspirado la idea del concilio y también de una crítica no tan sutil de los resultados del trabajo de los dos años precedentes.

Este capítulo describirá cómo se organizó el trabajo preparatorio, los textos pastorales y doctrinales que produjo, y la lucha por la definición del concilio

siderio di fortificare la sua fede e di rimirarsi nella propria stupenda unità; come pure sente più urgente il dovere di dare maggiore efficienza alla sua vitalità, e di promuovere la santificazione dei suoi membri, la diffusione della verità rivelata, il consolidamento delle sue strutture. Sarà questa una dimostrazione della Chiesa, sempre vivente e sempre giovane, che sente il ritmo del tempo, che in ogni secolo si orna di nuovo splendore, irraggia nuove luci, attua nuove conquiste, pur restando sempre identica a se stessa, fedele all'immagine divina impressa sul suo volto dallo Sposo, che l'ama e protegge, Cristo Gesù»; DMC IV, 870-871; ADP I, 141, 135.

15. ADP I, 169-170; DMC IV, 163.

16. Cf. la exhortación apostólica *Sacrae laudis* del 23 de enero de 1962: «Ben si può dire pertanto che tutti ci sentiamo al traguardo di un'epoca nuova, fondata sulla fedeltà al patrimonio antico, che si dischiude alle meraviglie di un vero progresso spirituale»; ADP I, 152; DMC IV, 882. Anteriormente, en el mismo mes, había hablado de «i compiti dell'età nuova, che si aprirà col Concilio Ecumenico»; ADP I, 147.

17. DMC IV, 522; ADP I, 350.

18. G. Ruggieri, *Appunti per una teologia in papa Roncalli*, en *Papa Giovanni*, 256.

que fue siempre el drama, al menos implícito, vivido durante su desarrollo. Al final del capítulo volveremos sobre el tema de la correspondencia entre la visión papal y el proceso y trabajo preparatorios.

1. *La organización del trabajo preparatorio*

a) *Organización general*

El capítulo anterior ha presentado las disposiciones esquemáticas para la organización del trabajo preparatorio establecidas por el motu proprio, *Superno Dei nutu*, del papa Juan. La tarea de estudiar los temas que podían ser tratados en el concilio fue encomendada a diez comisiones, correspondientes, a excepción de la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos, a las congregaciones de la curia romana[19]. Se crearon tambien tres secretariados, uno para los medios de comunicación, otro para los aspectos técnicos y económicos, y un tercero para ayudar a los hermanos separados a seguir el trabajo del concilio.

El papa instituyó también una Comisión central preparatoria, que presidiría él mismo, para seguir y coordinar el trabajo de las comisiones preparatorias, revisar su trabajo y evaluarlo para presentarlo al papa, y para establecer el reglamento del concilio. El secretario de la Comisión central preparatoria, P. Felici, actuó como secretario general de todo el trabajo preparatorio. La Comisión central preparatoria no se reunió, sin embargo, hasta mediados de junio de 1961, un año después de haber sido creada y cuando el trabajo preparatorio ya estaba bien avanzado. Fue sólo en su segunda sesión plenaria, del 7 al 12 de noviembre de 1961, cuando se crearon dentro de la Comisión central preparatoria tres subcomisiones para redactar el reglamento del concilio, tratar asuntos mixtos, y enmendar los esquemas de acuerdo con las propuestas de la misma comisión central preparatoria.

El papel de la Comisión central preparatoria en la organización y coordinación del trabajo preparatorio parece haber sido muy modesto. En su primera reunión en junio de 1961, escuchó informes sobre el progreso del trabajo, pero ni entonces ni, según parece, en ninguna otra ocasión se pidió la opinión de los miembros sobre la estructura, los métodos, o los temas de la preparación conciliar en cuanto tal, que siguió siendo competencia casi exclusiva del secretariado de Felici, al menos durante la mayor parte del período preparatorio.

Por el momento contamos con pocas pruebas documentales de las instrucciones generales dadas a las comisiones preparatorias, pero puede obtenerse alguna información del Diario de Sebastián Tromp, que refiere cuatro ocasiones en las que Felici se reunió con todos los secretarios de las comisiones preparatorias entre septiembre de 1960 y mayo de 1961[20]. En estas reuniones Felici ex-

19. El 17 de noviembre de 1960 se anunció otra comisión para las ceremonias.

20. S. Tromp, *Diario*, 22 de septiembre de 1960, 10 de noviembre de 1960, 18 de febrero de 1961, 25 de mayo de 1961. (He tenido acceso a esta fuente inapreciable sólo hasta julio de 1961)

plicó en sus más mínimos detalles las funciones de los secretarios, así como las directrices más importantes. Debían enviarle relaciones mensuales y luego él informaría por turno regularmente al papa. Felici instó a las comisiones preparatorias a tener sesiones plenarias mensuales para mantener las cosas en marcha. Los secretarios no debían comunicarse con los media[21], tarea esta reservada a la Comisión central preparatoria, que debería también publicar un boletín mensual comunicando los nombramientos y el progreso del trabajo.

Hay poca información sobre las actividades más precisas de la secretaría general, particularmente en lo que se refiere a la coordinación de los trabajos. La carta que acompañaba la transmisión de las *Quaestiones* oficiales preveía la constitución de comisiones mixtas sobre asuntos de interés común, y el 19 de diciembre de 1960 Felici envió las normas para el estudio de tales cuestiones[22]. Once meses después, sin embargo, en la segunda reunión de la Comisión central preparatoria, el secretario general tuvo que admitir que, a pesar de los esfuerzos de su secretaría para promoverlas, entre las comisiones preparatorias se habían creado pocas comisiones mixtas[23].

De hecho, las comisiones preparatorias realizaron su trabajo con relativa independencia unas de otras[24]. Varias de ellas colaboraron en ciertos asuntos particulares a través de comisiones mixtas o intercambiando información, pero la mayor parte del material fue examinado separadamente por las comisiones preparatorias[25]. Si en algunos casos esto garantizó que perspectivas distintas, a veces nuevas, estuvieran debidamente representadas en la preparación conciliar, también trajo consigo una gran duplicación de esfuerzos y falta de coherencia.

El problema se agravó con la separación de las cuestiones prácticas o pastorales de las cuestiones doctrinales, división que fue fomentada por el hecho de que en las *Quaestiones* oficiales sólo la Comisión teológica recibió argumentos doctrinales. Este monopolio fue celosamente guardado por la Comisión teológica, que empeoró las cosas rehusando firmemente toda colaboración formal con las otras comisiones preparatorias. En los primeros dos meses de 1961 la Comisión teológica recibió solicitudes de varias comisiones preparatorias,

Ahora no disponemos de ninguna otra documentación sobre la trasmisión de estos informes al papa.

21. Repitió este ruego en la reunión del 10 de noviembre de 1960, advirtiendo que el papa no estaba contento con la publicidad dada en l'Osservatore Romano a la primera sesión plenaria de la TE. Sobre esta prohibición de contacto con la prensa, Cicognani dijo a la LI: «Sanctitas enim Sua Ioannes Papa XXIII peculiare hac super re monitum dedit» (F-McManus).

22. ADP I/1, 416.

23. ADP II/1, 609.

24. La cuestión de las relaciones con otras CPr fue planteada en un encuentro organizativo de la AL el 15 de octubre de 1960, en la que monseñor Glorieux informó que Felici le había dicho: «unamquamque Commissionem in labore suo autonomam esse, quia unificationes et concordantiae ab ipsa Commissione Centrali perficientur»: *Acta primae sessionis Pont. Comm. «De apostolatu laicorum» ad Conc. Oecum. Vaticanum II apparandum*, 3 (A. Ligutti).

25. Para los detalles, cf. V. Carbone, *Gli schemi preparatori del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*: ME 96 (1971) 76-86.

bien pidiendo ayuda o la creación de comisiones mixtas. En la sesión plenaria de la Comisión teológica, en febrero de 1961, Tromp explicó el principio que le había llevado a una respuesta negativa: la Comisión teológica tenía competencia exclusiva en materias doctrinales, y así como ella se abstenía de entrar en cuestiones meramente disciplinares, a no ser que implicasen cuestiones doctrinales, así esperaba también que las otras comisiones preparatorias se abstuviesen de tratar cuestiones doctrinales. Las comisiones mixtas eran apropiadas cuando la misma cuestión disciplinar afectaba a varias comisiones, pero no cuando la cuestión era puramente dogmática[26]. Tromp no informó públicamente a la Comisión teológica de que Ottaviani había rehusado una petición para una comisión mixta con el Secretariado para la unidad de los cristianos por otro motivo: éste no era una comisión. «Manebimus domini in domo nostra», había añadido el cardenal. Siendo los asuntos dogmáticos la exclusiva competencia de la Comisión teológica, el Secretariado para la unidad de los cristianos debería contentarse con avanzar propuestas y con diálogos amistosos[27]. Ottaviani mantendría este principio hasta el final, defendiéndolo de manera particularmente contundente en la última sesión de la Comisión central preparatoria después de que Bea había justificado la preparación por parte de su secretariado de un texto sobre la libertad religiosa debido a que la Comisión teológica había rehusado toda colaboración[28].

Desde el principio de la primera fase del trabajo ya se puso de relieve la falta de coordinación en los trabajos preparatorios. Ello puede haber motivado una propuesta que Frings y Döpfner, secundados por los obispos franceses, presentaron al papa en mayo de 1961. Según informó Felici a los secretarios de las comisiones preparatorias y Tromp resumió en su *Diario,* su idea era que para garantizar el carácter pastoral de los decretos conciliares, todos ellos deberían reunirse en un solo decreto pastoral[29]. Tromp sugiere también una posible solución:

26. *Relatio Secretarii,* 13 de febrero de 1961. Al mismo tiempo Ottaviani le dijo a Tromp que el papa había estado de acuerdo en que la CT debería revisar el contenido teológico de los textos preparados por otras CPr:; S. Tromp, *Diario,* 16 y 23 de febrero de 1961.

27. S. Tromp, *Diario,* 28 de enero y 23 de febrero de 1961. Esta respuesta refleja un poco el disgusto que se sentía en la CT por la «propaganda», como Tromp la llamaba, que Bea estaba haciendo a favor de sus puntos de vista sobre la pertenencia como miembro de la Iglesia.

28. «Primo quidem debeo ponere in tuto quod non admitto Commissionem theologicam debere agere cum aliis Commissionibus in iis quae sunt ad doctrinam. Commissio theologica in hac re est plene independens, quia agitur de doctrina et non agitur sicut in aliis Commissionibus in quibus fiunt res mixtae... Igitur possunt esse res quae tangunt Commissionem doctrinalem in aliis Commissionibus, sed debent remitti ad Commissionem doctrinalem et Commissio Secretariatus pro uniendis acatholicis debuerat potius suum schema (cum agitur de quaestione doctrinali, non sociologica tantummodo...) mittere ad Commissionem doctrinalem ut videatur si esset concors cum Commissione doctrinali», ADP II/4, 688, 691.

29. Según K. Wittstadt, Frings, escribiendo al papa en nombre de los obispos alemanes, ya había propuesto el 20 de junio de 1960 la creación de una «Commissio de re pastorali»: «speciale collegium nominandum esse, quod viva cooperatione et intimo nexu cum ceteris Commissionibus problemata pastoralia tractabit»; *L'episcopato tedesco e il Vaticano II; preparazione e prima sessione,* en G. Alberigo (ed.), *Giovanni XXIII: transizione del Papato e della Chiesa,* Roma 1988, 114-115. No tengo información sobre la respuesta del papa.

que una vez completado el trabajo individual de las comisiones preparatorias, se forme una «'intercommissio' ad omnia redigenda in forma pastorali»[30].

Un mes después, en la primera reunión de la Comisión central preparatoria, Larraona propuso que la Comisión central preparatoria creara subcomisiones para facilitar su trabajo, entre ellas una que ordenase debidamente, para la reflexión conciliar, los documentos sobre materias que caían bajo la competencia de dos o más congregaciones curiales y comisiones preparatorias[31]. Felici pareció secundar esta idea cuando en septiembre de 1961 previó dos veces la creación de un organismo dentro de la Comisión central preparatoria para garantizar que todos los textos sobre «i principali problemi di tecnica pastorale» tuvieran una unidad orgánica[32]. Esta reacción es doblemente significativa: reducía el problema a una simple cuestión de «pastoral technique» y posponía una solución hasta después de que estuviesen preparados todos los textos, como si ello no debiera afectar a las deliberaciones para elaborarlos. No fue sino hasta la segunda reunión de la Comisión central preparatoria en noviembre de 1961 cuando se anunció el establecimiento de la Subcomisión sobre asuntos mixtos, cuya función sería la de dar unidad a los esquemas de las comisiones preparatorias sobre materias iguales o semejantes[33].

En esta reunión de noviembre los miembros de la Comisión central preparatoria plantearon de nuevo el problema al comenzar la discusión de los primeros textos preparados. Felici se sintió obligado a defender el proceso preparatorio de la crítica de falta de coordinación. Después de señalar que los esfuerzos de su secretariado en promover la coordinación entre las comisiones preparatorias no habían tenido éxito, minimizó la dificultad alegando que la Subcomisión sobre asuntos mixtos podía fácilmente hacer un sólo texto de los muchos preparados por las diversas comisiones preparatorias[34].

Sin embargo, en reuniones sucesivas de la Comisión central preparatoria continuó la crítica. Muchos miembros mostraron su impaciencia: a) por tener que tratar asuntos particulares de índole disciplinar antes de haber visto los textos teológicos correlativos (por ejemplo, discutir las relaciones estructurales

30. S. Tromp, *Diario*, 25 de mayo de 1961.

31. ADP II/1, 291-293.

32. Caprile 1/2, 191; cf. también 175. Parece haber un eco de esta propuesta en una discusión en el seno del UC en noviembre de 1961: Después de que Willebrands había advertido que «il semble qu'il avait été demandé au Saint Père la création d'une commission pastorale; cela n'a pas été retenu», Bea explicó que «Le Saint Père avait répondu que les questions pastorales sont à considérer par toutes les commissions»; UC, *De Verbo Dei, 29 nov-1 dec 1961* (F-Stransky).

33. ADP II/1, 434: Tisserant era su presidente, L. Governatori su secretario, con Ferretto, Liénart, Tappouni y Muench como miembros. Montini y Suenens fueron agregados posteriormente como miembros y después de morir Muench, Coussa lo reemplazó.

34. ADP II/1, 608-609. En las observaciones escritas para el papa el 4 de diciembre de 1961 el cardenal Testa pedía que las futuras sesiones de la CCP deberían ser conducidas con mayor lógica y explicó su ausencia en la reunión de noviembre: «Non presentare il testo della professione di fede prima della eventuale condanna degli errori teologici, biblici, morali. Non mettere nella stessa sessione l'abito ecclesiastico (da lasciare ai concili regionali) e la professione de fede»; copia hallada en los escritos de Roncalli, ISR.

que atañen a los obispos antes de conocer el texto *De Ecclesia* de la Comisión teológica); b) por tener que discutir asuntos semejantes, si no idénticos, dos o tres veces, como aparecía en textos presentados por diferentes comisiones preparatorias; y c) porque los materiales que les fueron presentados eran tan específicos y tan sin importancia que no eran dignos de un concilio y deberían dejarse a la revisión del código.

Aunque Felici estuvo de acuerdo al menos con la última de estas críticas y pidió que el concilio se limitara a declaraciones programáticas de principio[35], sostuvo hasta el final que las dos subcomisiones sobre asuntos mixtos y sobre enmiendas podían satisfacer las preocupaciones expresadas en la Comisión central preparatoria. En realidad, como se verá más adelante, esta garantía no satisfizo a muchos miembros importantes de la Comisión central preparatoria, quienes a medida que se acercaba el concilio multiplicaron sus demandas al papa a fin de que un plan pastoral coherente diera a la agenda conciliar una unidad mayor de la que había guiado su preparación.

b) *Organización interna y métodos*

1. Distribución de funciones

El personal de cada una de las comisiones preparatorias estaba dividido en miembros y consultores. La norma recomendada por Felici era la seguida por la Comisión teológica: los miembros tenían derecho de voto y podían hablar libremente, mientras que los consultores no podían votar y sólo podían hablar cuando se les invitara a hacerlo[36]. La práctica, sin embargo, parece haber sido muy diversa. En varias comisiones preparatorias la diferencia entre miembros y consultores fue puramente formal. Incluso en la Comisión teológica, tanto en las reuniones de las subcomisiones como en las de la plenaria, los consultores fueron llamados con frecuencia para hacer observaciones. En la mayoría de las comisiones preparatorias, incluida la Comisión teológica, se pidió a los consultores no sólo presentar sus *vota* sobre diversos temas sino también preparar textos. Todas las comisiones preparatorias, a excepción de una, dividieron su trabajo entre subcomisiones formadas por miembros y consultores; la excepción fue la de la Comisión preparatoria para los religiosos, que mantuvo una marcada distinción entre los miembros, la mayoría residentes en Roma, quienes escribieron los textos, y los consultores, cuyas opiniones fueron solicitadas y luego examinadas en las reuniones de los miembros.

La distinción más importante fue la que existió entre los miembros y consultores que vivían en Roma y los que vivían en otra parte; Felici habló incluso una vez de los miembros a distancia como de «membra honoraria»[37]. En la

35. Cf. ADP II/3, 207, 438.
36. S. Tromp, *Diario*, 18 de febrero de 1961.
37. S. Tromp, *Diario*, 10 de noviembre de 1960.

mayoría de las comisiones preparatorias las subcomisiones trabajaban en Roma, preparando textos que luego eran revisados en las sesiones plenarias de miembros y consultores. En la Comisión teológica, por ejemplo, las cinco subcomisiones estaban compuestas por unos pocos miembros y consultores residentes en Roma. Los consultores que vivían fuera de Roma, aunque no participaron en la redacción del texto, recibieron los borradores y fueron invitados a hacer observaciones a los mismos antes de cada sesión plenaria; sólo podían participar en el trabajo de las subcomisiones cuando éstas se reunían durante las sesiones plenarias y su papel fue insignificante en las decisiones que se tomaron entre dichas sesiones plenarias. Las grandes excepciones a esta regla fueron la Comisión litúrgica preparatoria y el Secretariado para la unidad de los cristianos, los cuales, como luego veremos, confiaron más responsabilidad a sus subcomisiones, que raramente se reunieron en Roma y con frecuencia se comunicaban por correspondencia.

Todas las comisiones preparatorias habían comenzado el trabajo preliminar antes de la inauguración formal del período preparatorio el 14 de noviembre de 1960. La Comisión teológica y la Comisión preparatoria para los religiosos lo comenzaron ya en julio y pudieron llevar a la primera sesión plenaria agendas bien elaboradas, que no sufrieron grandes modificaciones ni entonces ni después. Una mayor flexibilidad en establecer el programa parece haber distinguido a las otras comisiones preparatorias.

2. El secreto

Todas las comisiones preparatorias estaban obligadas a mantener secreto sobre su trabajo, aunque parece que interpretaron esta obligación de manera más bien diferente. La Comisión teológica fue la más estricta: a los miembros y a los consultores se les dijo que no podían comunicarse ni siquiera con los miembros de las otras comisiones preparatorias, debido a los estrechos vínculos entre la Comisión teológica y el santo Oficio[38]. A la Comisión litúrgica preparatoria le dijo su presidente, G. Cicognani, que el secreto incluía lo que ella misma decidiese y todo lo que se dijera e hiciera en las reuniones[39]. El Secretariado para la unidad de los cristianos, por otra parte, distinguió explícitamente su secreto del del santo Oficio[40], y muchos de sus miembros no tuvieron escrúpulos en conversar y mantener correspondencia con miembros de otras comisiones.

Las implicaciones políticas del juramento de secreto fueron bien percibidas por Congar en el momento de decidir si aceptaba su nombramiento en la Co-

38. S. Tromp, *Diario*, 13 de diciembre de 1960; Tromp a Philips, 13 de enero de 1961 (F-Philips).

39. *Allocutio Em.mi Cardinalis Caietani Cicognani initio sessionis diei 15 novembris 1960*, 2 (F-Stransky).

40. Bea, *Sermo introductorius Em.mi Cardinalis Praesidis*, 14 de noviembre de 1960, con una llamada al Código, c. 243: 2.

misión teológica. Mientras que la discreción era necesaria en lo referente a la prensa y a la opinión pública, el secreto serviría también para desintegrar y neutralizar a la oposición, impidiendo las relaciones horizontales en favor de una sola relación vertical con Roma.

> En cambio, los miembros de la comisión que trabajen reunidos en Roma, al menos en ciertas ocasiones, podrán hablar entre sí. De modo que se crea un mundo no romano disperso, disgregado, forzado al secreto, y un organismo romano agrupado y libre para poderse expresar[41].

La frustración por el secreto fue igualmente grande en la prensa, tanto secular como religiosa, irritada por la falta de información.

3. La ausencia del laicado

Se manifestaron también quejas semejantes por la falta de participación de los laicos en la preparación del concilio. Siete laicos trabajaron en el secretariado administrativo, pero en todas las comisiones preparatorias que prepararon textos para el concilio tan sólo había un laico, F. Vito, que trabajó en la Comisión preparatoria para los estudios y seminarios. De hecho, a pesar de los esfuerzos de su presidente y secretario, ni siquiera se nombró a ningún laico para la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos, la comisión establecida para tratar del apostolado seglar[42]. Ni que decir tiene que ninguna mujer, laica o religiosa, tomó parte en el trabajo de las comisiones preparatorias.

El 25 de mayo de 1961 Felici informó a los secretariados de las comisiones preparatorias de que Frings y Döpfner habían planteado al papa la cuestión de la función del laicado, un tema que también comenzaba a agitarse en Austria y en Holanda[43]. Felici comunicó que la respuesta del papa era que, puesto que el concilio era un acto de la Iglesia docente y no de la Iglesia discente, no cabía que los laicos fuesen miembros o consultores de las comisiones preparatorias, pero deberían exponer sus deseos a sus obispos y podría pedírseles también que presentaran sus propuestas particularmente a la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos y al Secretariado para la prensa y los medios de co-

41. «Par contre, les membres de la Commission, qui travailleront réunis à Rome, au moins par moments, pourront y parler entre eux. En sorte qu'on institue un monde non-romain dispersé, atomisé, mis au secret, et un organe romain groupé et libre de s'exprimer»: Y.-M. Congar, *Journal. Fin de juillet 1960*, ts 8, ms 12.

42. Sin embargo, muchas de las asociaciones nacionales e internacionales de laicos enviaron nota y estuvieron representadas en la AL por sacerdotes asociados por mucho tiempo con su trabajo. Cf. G. Turbanti, *I laici nella chiesa e nel mondo*, en *Verso il Concilio Vaticano II*, 212 -218.

43. En un discurso del 30 de enero de 1960, ampliamente citado, König había declarado su deseo de que los laicos, especialmente las grandes organizaciones católicas internacionales, pudieran participar oficialmente en la preparación: DC 58 (1961) 445-446; y en pentecostés Alfrink manifestó una esperanza análoga para el propio concilio: Caprile II/2, 129-130. Sobre la crítica de Döpfner porque los laicos no estuvieron comprometidos en las comisiones preparatorias, cf. ADP II/I, 264-265. Para otras voces, cf. DC 58 (1961) 895-902.

municación social[44]. Un mes después, el papa dijo a la Comisión central preparatoria que las propuestas presentadas por los consultados durante la fase preparatoria deberían ser consideradas como representativas también de los deseos del bajo clero y del laicado[45]. Los laicos, pues, permanecieron excluidos de la participación directa en la preparación del concilio.

2. *Preparando un concilio «pastoral»*

Muy pronto se comprendió que el papa quería un Concilio Vaticano II que por naturaleza fuera principalmente «pastoral». Aunque esta palabra fue regularmente secundada por muchos de los participantes en la preparación, no siempre fue usada en el mismo sentido. Una auténtica investigación sobre el significado del término estaba, sin embargo, bloqueada por la separación que promovieron las *Quaestiones* oficiales al asignar todas las materias doctrinales a la Comisión teológica y dejar todas las cuestiones de práctica «pastoral» a las demás comisiones preparatorias. Esta distribución estructural de competencias reafirmó la opinión que prevaleció en la Comisión teológica de que la clarificación doctrinal, sobre la que tenía monopolio, era el objetivo principal del concilio, con algunas consideraciones «pastorales» que los obispos podían hacer cuando regresaran a sus sedes. Por otra parte, esa distribución alentó también a las otras comisiones preparatorias a pensar en su función, ordenada primariamente a tratar problemas particulares y a menudo de menor relieve, de «técnica pastoral», como decía Felici. Sólo la Comisión litúrgica preparatoria rechazó constantemente esta fatal separación y emprendió un eficaz *ressourcement* a fin de dar una base a sus propuestas específicas para la reforma litúrgica.

Por discutible que sea teológicamente esta separación de competencias, de hecho marcó la preparación del concilio y puede ser útil para una revisión del trabajo. Esta sección estudiará, pues, el trabajo de las comisiones de mayor orientación pragmática, en contraste con el trabajo de la Comisión litúrgica preparatoria, y concluirá con el estudio de una cuestión particular de reforma pastoral, el problema de las lenguas en la Iglesia, sobre el que las dos visiones de Iglesia chocaron en un conflicto bastante dramático. La siguiente sección examinará luego la lucha por la fijación del objetivo doctrinal del concilio.

a) *La reforma de la práctica pastoral*

1. Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis

Presidida, tras la muerte del cardenal Mimmi, por el cardenal Marella, con G. Gawlina como secretario, la comisión estuvo constituida en su mayoría por

44. S. Tromp, *Diario*, 25 de mayo de 1961.
45. DMC III, 329.

obispos (36 de 51) y, para tratar la cuestión de la exención, por altos responsables de órdenes religiosas. Sólo el quince por ciento de su personal estaba vinculado a la curia romana[46]. La Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis formó siete subcomisiones y tres comisiones mixtas, con la comisión para los religiosos, la de la disciplina del clero, y con ambas comisiones. No hay pruebas de cooperación con la Comisión teológica, que preparaba dos capítulos sobre los obispos[47].

Las *Quaestiones* asignadas a la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis trataban el tema de la división de las diócesis; tres problemas relacionados con el poder de los obispos: sus relaciones con la curia romana[48], con los párrocos y con los religiosos exentos; los principales problemas pastorales en el contexto histórico actual (incluyendo la cuestión de la creación de parroquias personales en ciudades grandes), y el cuidado de los emigrantes[49]. Sólo estos dos últimos problemas sugirieron la necesidad de relacionar la cura pastoral con los problemas contemporáneos.

La Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis entendió que su tarea era la de preparar declaraciones de principio y propuestas generales para una eventual reforma del derecho canónico con el fin de acomodar la disciplina de la Iglesia a las necesidades de hoy[50]. Presentó siete textos a la Comisión central preparatoria. El primero, sobre la división de las diócesis[51], después de unas observaciones más bien triviales señalando que las diócesis no deberían ser ni demasiado grandes ni demasiado pequeñas, se conformó con proponer algunos cambios particulares en el derecho de la Iglesia.

El segundo esquema, sobre las conferencias episcopales[52], trató un tema que no estaba incluido en las *Quaestiones* asignadas a la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis, pero que era demasiado impor-

46. Para una información más completa sobre los miembros de esta y otras CPr, cf. A. Indelicato, *Formazione e composizione delle commissioni preparatorie*, en *Verso il Concilio Vaticano II*, 43-66.

47. Esta separación de los aspectos doctrinales y disciplinares no tuvo en cuenta el agudo comentario hecho en la *Sintesi finale*, 8: «Il nesso logico tra questo problema disciplinare e l'altro dottrinale, sull'origine divina e sulla potestà episcopale è evidente. Si chiede la illustrazione della dottrina cattolica sull'Episcopato, per arrivare poi, nel campo disciplinare, alla determinazione concreta dei poteri dei Vescovi».

48. Esta referencia refleja un párrafo de la *Sintesi finale*, 9, pero ni aquí ni en ninguna otra parte las *Quaestiones* reflejan otro párrafo (p. 8) que resumía las muchas propuestas, expresadas «talvolta con vivacità di espressioni», para la reforma de la curia romana mediante la descentralización, la simplificación burocrática, la internacionalización y las mejoras en la selección del personal.

49. ADP II/1, 409.

50. El comentario del cardenal Marella a la CCP; ADP II/2, 500. Para una discusión de los textos de la VG, CP y ST relativos a la práctica pastoral de la Iglesia, cf. M. Guasco, *Verso un aggiornamento della pastorale*, en *Verso il Concilio Vaticano II*, 351-395; A. Indelicato, *Difendere la dottrina o annunciare l'evangelo*, Genova 1992, 147-157, 217-229, 277-279.

51. ADP II/2, 496-518. La VG trabajó con una noción puramente jurídica de una diócesis: «Dioeceses sunt Ecclesiae peculiares, quae Episcopis ex divina institutione Apostolorum successoribus regendae committuntur, sub Romani Pontificis auctoritate», 496.

52. ADP II/2, 518-541.

tante para pasarlo por alto. Se prepararon dos borradores, uno extenso que trató el tema de las conferencias con cierta amplitud y detalle, y otro más breve, finalmente seleccionado, que tenía sólo cuatro secciones: sobre la naturaleza y la creación de las conferencias episcopales, sobre su gobierno, sobre la fuerza de sus decisiones, y sobre las relaciones entre los obispos de varias naciones. La relación de Marella a la Comisión central preparatoria revela que dentro de la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis hubo con frecuencia diferencias significativas sobre algunos puntos, en particular sobre el valor jurídico de las decisiones tomadas por las Conferencias[53].

El tercer esquema abordó las relaciones entre los obispos y las congregaciones de la curia romana[54]. Según el informe de Marella a la Comisión central preparatoria, este material, aun en sus aspectos jurídicos, implicaba la cuestión teológica de la relación entre el poder de los obispos en sus diócesis y el primado jurisdiccional del papa. La Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis sostenía, desde el punto de vista teológico, que mientras el oficio de los obispos proviene directamente de la institución de Cristo, la jurisdicción particular de que goza un obispo en su diócesis deriva del papa como su «causa próxima»[55]. Aunque esto significa que el papa puede ampliar o restringir los poderes de un obispo, tanto el principio teológico (para que los obispos no sean considerados «tanquam capite deminuti») como la necesidad práctica sugerían que se hiciesen cambios en el derecho de la Iglesia. La Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis propuso, pues, la ampliación de derechos y facultades, privilegios e indultos de los obispos, cambiando algunos cánones del código y mejorando las relaciones con la curia romana.

El cuarto esquema, sobre las relaciones entre los obispos y los párrocos[56], después de una exposición más bien exhortativa, trató el problema de la inamovilidad de los párrocos. Insistiendo en que el principio de gobierno debe ser el bien de las almas, la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis propuso que la distinción entre párrocos amovibles e inamovibles fuera abolida en el derecho de la Iglesia, y esbozó el procedimiento por el cual un obispo podía remover a un párroco por justa causa, eliminando, además, el derecho de éste a apelar a la santa Sede.

El quinto esquema de la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis, sobre los obispos coadjutores y auxiliares y la renuncia de los obispos[57], trató dos temas que no mencionaban las *Quaestiones* y que no

53. Para el texto de compromiso, cf. ADP II/2, 525: «Decisiones a Coetu seu conferentia Episcoporum prolatae, iuridice non obligant, sed moraliter: ideoque ratione unitatis maxima reverentia accipiendae sunt ac religiose servandae».

54. ADP II/2, 541-576.

55. En la discusión en la CCP, Frings, secundando los puntos de vista de Maximos IV, sugirió que esta seria cuestión se reservase para el capítulo sobre los obispos que sería presentado por la CT; Döpfner estuvo posteriormente de acuerdo con esta propuesta; ADP II/2, 553, 557.

56. ADP IV/2, 577-597. Este esquema fue preparado en colaboración con la CP.

57. ADP II/3, 643-675.

eran contemplados en el código: los problemas de los obispos enfermos o ancianos y de las diócesis demasiado grandes o demasiado pobladas para un solo obispo. Para responder al primer problema, el esquema instó a los obispos aquejados de una dolencia crónica y ancianos a presentar su renuncia; los obispos ancianos deberían presentar su renuncia al llegar a la edad de setenta y cinco años[58]. Para resolver el segundo problema, el esquema avanza varias propuestas para el nombramiento de coadjutores u obispos auxiliares.

El sexto esquema trató los problemas principales referentes a la cura de almas[59]. La primera parte trataba de principios doctrinales y prácticos de índole general, la segunda de asuntos más particulares. Los principios doctrinales presentaban a la Iglesia como el efecto e instrumento de la redención de Cristo, en la cual los obispos ejercen las tres tareas de predicar y enseñar, santificar, y gobernar[60]. Los principios prácticos generales, después de una sección sobre las vocaciones eclesiásticas, seguían este triple esquema y presentaban lo que Marella llamó «Directorium pastorale» para los obispos en las áreas de educación, culto y gobierno. Una última sección consideraba al obispo como *sponsor Ecclesiae universalis*[61].

Los primeros cinco capítulos de la parte sobre problemas más particulares abordaban con gran detalle las necesidades pastorales de los emigrantes, marineros, viajeros aéreos, nómadas y turistas. Marella explicó que originalmente había habido una discusión sobre la cura pastoral de los trabajadores («Question du monde ouvrier»), pero que luego desapareció al redactar los textos. Pero advirtió: «Sed facile erit novum ad hoc schema apparare»[62].

Por otra parte, la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis se sintió obligada a presentar un esquema nuevo sobre «la cura de almas en el caso de los cristianos contaminados de comunismo». La amenaza del comunismo ateo, como doctrina y como práctica, era uno de los males a los que la Iglesia tenía el derecho y el deber de oponerse, no por motivos políticos o económicos sino religiosos. Para las áreas no oprimidas por el comunismo, el esquema propuso una amplia campaña de instrucción y de acción; recomendó

58. Marella dijo a la CCP que había gran desacuerdo sobre la cuestión de la renuncia, sobre todo por razón de la edad. A los que que invocaban la tradición de la Iglesia y la dignidad del oficio episcopal, la respuesta era que no había de por medio ninguna dificultad teológica, pues «potestas episcopalis ipso iure divino est limitabilis a Summo Pontifice, non solum quoad extensionem territorialem, sed etiam quoad tempus»: ADP II/3, 650.

59. ADP II/3, 676-790.

60. Marella dijo a la CCP que había habido algún debate sobre si la VG debía tratar estas cuestiones «eo quod Commissionis theologicae erat doctrinam de institutione, natura et potestate Episcoporun statuere»; pero se invocaba el precedente canónico para autorizar esta sección; cf. ADP II/3, 696-697. No hay indicio alguno de que se consultara a la CT sobre este material.

61. En su informe Marella dejaba claro que: «Non agitur hic, uti patet, de participatione iurisdictionis Summi Pontificis propriae, sed de corresponsabilitate in sollicitudine universae Ecclesiae Christi»: ADP II/3, 698.

62. ADP II/3, 741. Esta parece ser la única referencia en todo el trabajo preparatorio a la multitud de problemas a los se había dirigido en los últimos veinte años un cúmulo de iniciativas pastorales e incluso misioneras.

un programa de reeducación de los jóvenes educados bajo el comunismo; y pidió apoyo para la «Iglesia del silencio»[63].

El último esquema propuesto por la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis trató de las relaciones entre obispos y religiosos[64]. El texto, elaborado por una comisión mixta de miembros escogidos de la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis y la Comisión preparatoria para los religiosos[65], establecía primero cuatro principios generales para regular la cuestión: la autoridad del obispo local y el respeto que se merece; la necesidad de respetar el carácter propio de los religiosos; el principio de la exención, si bien no absoluto o ilimitado, basado en la suprema autoridad del papa; la necesidad de cooperación entre los religiosos y el clero secular. Luego seguían recomendaciones bastante detalladas para llevar a cabo cada uno de los principios.

Como claramente se ve por este sumario, los textos preparados por la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis, eran primariamente de carácter práctico. Por lo general, esta comisión evitó los asuntos doctrinales, presumiendo que estos podían sin peligro ser dados por supuesto o dejados a la Comisión teológica. Su enfoque fue ante todo jurídico, orientado a la reforma del código, cuya eclesiología e ideas acerca de la distribución de la autoridad en la Iglesia la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis tendía a asumir. Mientras que el oficio del obispo en la Iglesia, se decía, era de derecho divino, se pensaba que su jurisdición provenía de una delegación papal y era limitable por decisión del papa. En los textos sobre las conferencias episcopales y en la idea del obispo como *sponsor Ecclesiae universalis* es visible un cierto sentido de responsabilidad colectiva, aunque no bien desarrollado; y la orientación principalmente jurídica impidió la elaboración de una teología de la Iglesia local.

Estos textos fueron presentados y discutidos en la Comisión central preparatoria antes de que se viera el texto del esquema *De Ecclesia* sobre los obispos. Pero el debate allí[66], particularmente sobre las conferencias episcopales y las relaciones con la curia romana, planteó importantes cuestiones doctrinales sobre la relación entre el papa y los obispos y sobre la naturaleza de la colegialidad y su relación con el papa y con cada obispo en particular.

Después de la discusión en la Comisión central preparatoria, estos siete esquemas fueron agrupados en dos textos, *De episcopis ac dioeceseon regimine*

63. Marella explicó a la CCP que su comisión era consciente de que la CP también estaba redactando un texto sobre este argumento, el cual concordaba en muchos puntos con su esquema, pero trataba diferentes aspectos del problema, ADP II/3, 768. Parece no haber habido una verdadera coordinación de estas dos tentativas.

64. ADP II/4, 220-283.

65. Cf. ADP II/4, 233, donde Marella habla de las «disceptationes», «aliquando vivissimae» que tuvieron lugar durante la redacción del texto. Valeri hizo también un informe sobre el texto para la CCP, ADP II/4, 234-237.

66. Para las discusiones de la CCP, cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 147-157, 220-229, 277-279.

y *De cura animarum*, a cada uno de los cuales se añadió, además, material de los textos preparados por la comisión para la disciplina del clero[67].

2. Comisión preparatoria para la disciplina del clero y del pueblo cristiano

Presidida por el cardenal Ciriaci, con C. Berutti como secretario, comenzó en octubre de 1960 fijando las normas generales para su trabajo. En la primera sesión plenaria se formaron diecinueve subcomisiones, cuyos presidentes prepararon los textos basados en las propuestas presentadas por los miembros y los consultores; estos textos fueron enviados luego antes de las reuniones plenarias. Las sesiones plenarias se llevaron a cabo cada dos meses, desde enero de 1961 hasta abril de 1962. Se formaron tres comisiones mixtas con la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis, la Comisión preparatoria para los religiosos y el Secretariado para la prensa y los medios de comunicación social.

Las *Quaestiones* oficiales habían asignado a la Comisión preparatoria para la disciplina del clero y del pueblo cristiano siete temas para ser considerados a la luz de las exigencias contemporáneas: la distribución del clero, la inamovilidad de los párrocos, el traje clerical, los preceptos eclesiásticos, la instrucción catequística, los beneficios eclesiásticos, y las confraternidades[68]. A estos la comisión añadió luego otros diez, así que pudo presentar a la Comisión central preparatoria nada menos que diecisiete textos[69]. Todos estos textos permanecieron fieles al punto de partida, presentando consejos muy prácticos sobre cómo el concilio podía, como dijo Ciriaci en la Comisión central preparatoria, «aptare Ecclesiam mutatis omnino fluidis conditionibus»[70].

Los textos preparados llegaron a la Comisión central preparatoria en varios grupos: siete en noviembre de 1961, dos en febrero de 1962, cinco en mayo de 1962 y los tres últimos en junio de 1962[71]. Como resultado de las discusiones en la Comisión central preparatoria, nueve de estos fueron excluidos de la agenda conciliar: suprimiéndolos (sobre el patrimonio histórico y artístico) o reservándolos a la santa Sede (la ordenación de pastores convertidos), a las

67. Cf. V. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 56-57.

68. ADP II/1, 410.

69. Además de los textos sobre los siete temas arriba enumerados, la CP presentó estos otros: De clericorum vitae sanctitate; De paroeciarum provisione, unione, divisione; De obligationibus parochorum; De patrimonio historico et artistico ecclesiastico; De parochorum obligationibus quoad curam animarum; De cura animarum et communismo; De praevia librorum censura eorumque prohibitione; De censuris earumque reservatione; De modo procedendi in poenis in via administrativa infligendis; De Missarum stipendiis, de Missarum onerum reductione, de piis ultimis voluntatibus; De promovendis ad Ordines sacros iis qui fuerunt pastores seu ministri acatholici.

70. ADP II/1, 566.

71. ADP I/2, 563-733; II/2, 597-653; II/3, 790-893; II/4, 220-336. Las observaciones de Ciriaci sobre estos diferentes textos, la mayoría de ellas al parecer expresadas oralmente de manera extemporánea y sobre todo anecdótica y exhortatoria, no tienen ningún valor informativo sobre el proceso de su elaboración.

conferencias episcopales (el traje del clero y la tonsura) y a la revisión del código de derecho canónico (los preceptos eclesiásticos, la censura y prohibición de libros, las censuras, las penas administrativas, las asociaciones de fieles, los estipendios de las misas). De los ocho textos restantes, tres (la distribución del clero, la santidad, los beneficios) formaron el único esquema conciliar atribuido a esta comisión, *De clericis*, mientras los otros cinco (las parroquias, las obligaciones de los párrocos, los párrocos y la cura de almas, la catequesis, el comunismo) formaron parte del esquema *De episcopis et dioeceseon regimine* o del esquema *De cura animarum*[72].

Como estas decisiones mismas indican, los textos preparados por la Comisión preparatoria para la disciplina del clero y del pueblo cristiano eran menos apropiados para un concilio ecuménico que para una comisión sobre la reforma del Código. De intención práctica y pastoral, con frecuencia descendiendo a detalles, revelaron un esfuerzo poco serio por examinar y describir los avances culturales y sociales que podían haber hecho aconsejable los cambios propuestos, o por proporcionar una base teológica, y sobre todo eclesiológica, a las propuestas hechas. La noción dominante y las estructuras de la Iglesia se dieron en gran medida por descontadas, así como la suposición de que la parroquia es el lugar primario para el ministerio de los sacerdotes. No existe prueba de que la comisión dedicara algún tiempo a examinar las serias discusiones sociológicas y eclesiológicas de la actividad pastoral de la Iglesia en el mundo moderno en curso ya desde hacía tres décadas.

3. Comisión preparatoria para los religiosos[73]

Presidida por el cardenal Valeri, con J. Rousseau como secretario, estaba compuesta principalmente por religiosos, treinta y cinco de los cuales residían en Roma. La mitad de sus miembros trabajaban en la curia romana, la mayoría en la congregación para los religiosos. En julio de 1960 comenzó a reunirse y a ordenar el material de trabajo. A fines de octubre y primeros de noviembre se individuaron y aceptaron veinte temas en la primera sesión plenaria. A los miembros y consultores se les pidieron estudios, sintetizados luego por un *ponens*, que redactó un texto preparatorio, sobre todo de carácter práctico, para las discusiones generales. Este texto se distribuyó antes de las reuniones y las observaciones de los miembros y de los consultores fueron de nuevo sintetizadas. Puesto que la mayoría de los miembros residían en Roma, las reuniones eran frecuentes, generalmente dos por semana.

Las *Quaestiones* oficiales propusieron al estudio de la Comisión preparatoria para los religiosos cuatro temas generales: la renovación de la vida religiosa, la unión o federación de los institutos religiosos, la exención de los religio-

72. Cf. V. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 57-58; A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 91-103, 157-160, 224-229, 234-235, 279-280.

73. Cf. L. C. Marques, *Per il rinnovamento della vita religiosa*, en *Verso il Concilio Vaticano II*, 225-244.

sos, y el hábito religioso[74]. La comisión amplió este programa y elaboró un solo esquema *De statibus perfectionis acquirendae*, con treinta y dos capítulos[75]. Este fue presentado a la Comisión central preparatoria en dos partes desiguales: la primera exponía la doctrina sobre la naturaleza y el carácter de la vida religiosa, y la segunda ofrecía sugerencias prácticas para su renovación.

Por «doctrina» el texto de la Comisión preparatoria para los religiosos entendía, no la naturaleza teológica, sino la naturaleza jurídica de los institutos religiosos. Los aspectos teológicos se deraron para que los presentara la Comisión teológica, tarea que luego ésta emprendió por invitación expresa de la Comisión preparatoria para los religiosos[76]. El esquema hizo propia la clásica interpretación de las palabras de Cristo al joven rico, distinguiendo entre la vida cristiana ordinaria de obediencia a los mandamientos y el estado de perfección a conseguir mediante la práctica de los consejos evangélicos. El texto fué presentado como la continuación de un intento análogo en el Vaticano I por discutir y defender la vida religiosa. La oposición y el menosprecio que se venían manifestando por esta vocación y el desarrollo de nuevas formas en que podía ser vivida exigían que el concilio hablara claro para evitar la confusión y el error. Los dos errores particulares que la Comisión preparatoria para los religiosos pensó que era necesario combatir eran los ya condenados por Pío XII: el activismo, que descuidaba la vida interior de oración, y el naturalismo, que olvidaba las motivaciones verdaderamente sobrenaturales. Además, la Comisión preparatoria para los religiosos propuso que se condenaran las opiniones que situaban al matrimonio por encima de la virginidad y del celibato, que veían la vida religiosa como un simple refugio para tímidos, y la describían como demasiado difícil, pues supone renunciar a la libertad.

La renovación de la vida religiosa propuesta por la Comisión preparatoria para los religiosos iba en dos direcciones: la restauración, donde fuera necesario, de los elementos inherentes a la naturaleza de la vida religiosa, propios de la intención original del instituto o que fueron luego legítimamente introducidos; y una adaptación para responder a las cambiantes exigencias de tiempos y lugares. Sin embargo, el criterio ofrecido para la adaptación era muy parecido a los propuestos para la restauración: fidelidad al espíritu y a las intenciones de los fundadores y respeto al patrimonio histórico; con todo, cualquier cambio en este punto sólo sería posible mediante la aprobación de la santa Sede.

Los capítulos del esquema de la Comisión preparatoria para los religiosos fueron presentados a la Comisión central preparatoria sin un orden lógico; de

74. ADP II/1, 410-411.

75. Valeri informó a la CCP que este «unum organicum schema» había sido construido «ad instar eius quod factum est in Concilio Tridentino pro Regularibus et Monialibus in Sessione XXV», ADP II/2, 659.

76. Cf. los comentarios de Valeri, ADP II/4, 354-355, y de Ottaviani, ADP II/3, 1095. El capítulo *De statibus evangelicae perfectionis adquirendae* fue preparado por U. Betti, quién mostró el primer borrador a Rousseau, secretario de la RE, y al revisarlo tuvo en cuenta sus observaciones; cf. R. Burigana, *Progetto dogmatico del Vaticano II: la commissione teologica preparatoria (1960-1962)*, en *Verso il Concilio Vaticano II*, 175n.

hecho, las secciones doctrinales básicas sobre la naturaleza jurídica y el carácter de la vida religiosa fueron presentadas a la Comisión central preparatoria después de haber discutido ya las secciones prácticas[77]. Después de la discusión en la Comisión central preparatoria, el esquema permaneció substancialmente el mismo en estructura y contenido[78].

4. Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos[79]

Fué presidida por el cardenal Masella, con R. Bidagor como secretario. Dieciséis de los cuarenta y un miembros y consultores residían en Roma. Los curiales constituían el cuarenta por ciento de sus miembros, quince de ellos de la Congregación para los sacramentos. Formó seis subcomisiones y una comisión mixta, con el Secretariado para la unidad de los cristianos, sobre matrimonios mixtos. Parece no haber tenido ninguna relación con la comisión sobre liturgia.

Las *Quaestiones* oficiales asignaron a la Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos cinco temas: la extensión de la facultad para administrar la confirmación; la extensión de la jurisdicción para oír confesiones y la cuestión de los pecados reservados; la eventual restauración de las órdenes menores y el diaconado y la edad y los intervalos para las órdenes menores; la reducción del número de impedimentos matrimoniales y la agilización de los trámites para el matrimonio; el problema de los sacerdotes que han dejado el ministerio[80]. El carácter principalmente práctico de estos temas se reflejó también en los que añadió la Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos, como cuando examinó la cuestión de la edad y de los padrinos para la confirmación, cuando discutió brevemente la potestad de los concilios particulares para conceder facultades para oír confesiones, y cuando preparó los esquemas sobre la preparación para el matrimonio, sobre la forma sacramental del matrimonio, y sobre los matrimonios mixtos. El horizonte de intereses permaneció muy reducido, limitado a proponer reformas técnicas y canónicas, dominado por nociones teológicas que se daban por supuestas sin mayor problema.

El único texto verdaderamente innovador fue el esquema *De sacramento ordinis*[81], que propuso la restauración del diaconado y de las órdenes menores. A este propósito se invocaron dos motivos: el creciente empeño de los fieles en el apostolado y la falta de sacerdotes. El texto proponía que el diaconado fuese restablecido especialmente en aquellas áreas donde el segundo problema era agudo. Las funciones del diácono incluirían varios cometidos litúrgicos, la catequesis y la predicación, el trabajo en las curias y tribunales diocesanos, y ta-

77. Cf. ADP II/2, 653-737; II/3, 1116-1180; II/4, 337-383; A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 161-165, 256-258.
78. Cf. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 58-60.
79. Cf. M. Paiano, *La commissione preparatoria* De disciplina sacramentorum, en *Verso il Concilio Vaticano II*, 138-140.
80. ADP II/1, 411-412.
81. ADP II/2, 138-179.

reas administrativas. Los hombres casados podían ser ordenados de diáconos por una normativa general de la santa Sede para áreas específicas o por dispensa particular[82]. En cuanto a las órdenes menores, éstas podián reducirse de cuatro a dos, lectores y acólitos, asignándoles verdaderas funciones.

En otro esquema importante, *De matrimoniis mixtis*[83], la Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos comenzó deplorando el creciente aumento de tales matrimonios, que presentaban grandes peligros para la parte católica. Para afrontar el problema, el texto instabá a los obispos y a los párrocos a prevenir a los fieles contra tales matrimonios, y, cuando no pudieran evitarlos, a disminuir la probabilidad del daño planeando normas para resolver las situaciones particulares. Por este motivo la Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos propuso algunas reformas del derecho canónico en esta materia, *intacta substantia*, para no ofender la sensibilidad ecuménica. Estos cambios en el Código reflejaban la influencia del *votum* que la Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos había recibido del Secretariado para la unidad de los cristianos. En su informe a la Comisión central preparatoria Masella declaró que las propuestas de su comisión concordaban, «maxima ex parte», con los *vota* del Secretariado para la unidad de los cristianos, juicio del cual discrepó, sin embargo, inmediatamente Bea al no estar de acuerdo con varios puntos menores y con uno muy importante[84].

La seria crítica de Bea era que el texto de la Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos no se pronunciaba sobre el problema que las conversaciones ecuménicas habían indicado como el «test» de la buena voluntad de la Iglesia: la reforma del canon que declaraba inválido un matrimonio mixto celebrado *extra formam canonicam*. El Secretariado para la unidad de los cristianos había discutido, con gran discrepancia de opiniones, si el Código debía volver a la política menos severa que Pío X había admitido en algunas regiones, según la cual había que considerar tales matrimonios ilícitos pero no inválidos. Al no poder ponerse de acuerdo sobre este punto, el *votum* del Secretariado para la unidad de los cristianos propuso que esta cuestión, primariamente pastoral, se dejase a las diversas conferencias episcopales para que cada una decidiera en su propia área[85]. La Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos había examinado la cuestión pero decidió, sin dar razones, no aceptar la recomendación del Secretariado para la unidad de los cristianos.

De los diez textos que la Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos presentó a la Comisión central preparatoria sólo los seis esquemas sobre el matrimonio fueron conservados para presentarlos al concilio en forma de un esquema: *De matrimonii sacramento*. La Comisión central preparatoria juzgó que la cuestión de los sacerdotes que han dejado el ministerio debería es-

82. Cinco miembros de la SA no estuvieron de acuerdo con esta propuesta, y Masella se tomó la molestia de asegurar a la CCP que su comisión pensaba unánimemente que jamás se debería separar el celibato del sacerdocio, ADP II/2, 152.
83. Para el texto y la discusión en la CCP, cf. ADP II/3, 1186-1221.
84. ADP II/3, 1191-1194.
85. ADP II/3, 1192-1194.

tar reservada a la santa Sede, y los otros tres textos se dejaron para la reforma del Código[86].

5. Comisión preparatoria para los estudios y seminarios

Presidida por el cardenal Pizzardo, con A. Mayer como secretario, comenzó su trabajo en noviembre de 1960 y lo concluyó en febrero de 1962. Estuvo integrada por doce subcomisiones que se reunieron con regularidad; hubo seis sesiones plenarias. Tuvo comisiones mixtas con la Comisión litúrgica preparatoria y el Secretariado para la unidad de los cristianos. Utilizó también el capítulo sobre el magisterio preparado por la Comisión teológica para su propio texto sobre este tema.

A la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios se le asignaron seis temas. Cuatro de ellos (sobre la naturaleza de las vocaciones eclesiásticas y el modo de promoverlas, la formación espiritual, la formación pastoral, y las escuelas católicas) estaban planteados, de manera muy general, en las *Quaestiones*, pero fueron más precisas en los otros dos. La reforma de la *ratio studiorum* fue para prestar especial atención a la integridad de la doctrina en conformidad con el magisterio y para la enseñanza de la Escritura. Análogamente, la cuestión de la disciplina del clero debía incluir un rechazo de los recientes errores que promovían una cierta engañosa «autonomía»[87]. Esta última observación se hacía eco de inquietudes encontradas en la «Sintesi finale», que lamentaba «la diffusione dei cosidetti metodi di 'autoeducatione, autocontrol, autonomia personale'»[88]; pero la observación sobre el ciclo de estudios introducía preocupaciones que no aparecían en el sumario de los *vota* de los obispos de la Comisión ante-preparatoria, pero que fueron firmemente subrayadas en el *votum* preparado por la Congregación para los seminarios y las universidades[89].

La Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios completó seis textos para ser examinados por la Comisión central preparatoria[90]. El primero, *De vocationibus ecclesiasticis fovendis*[91], se abstenía deliberadamente de tratar cuestiones teológicas discutidas sobre la naturaleza de la vocación y el deber de seguirla. En cambio contenía una serie de exhortaciones a todos los miem-

86. Cf. V. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 60-61; A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 133-137, 258-259, 282-284.

87. ADP II/1, 412-413.

88. *Sintesi finale*, 11. Una carta de la Congregación para seminarios y universidades a los obispos del mundo, del 27 de septiembre de 1960, había planteado precisamente estas cuestiones; cf. Seminarium 12 (1961) 1-18.

89. Cf. ADA III, 315-406. Las tres primeras propuestas de la congregación pedían declaraciones conciliares sobre la solidez e integridad de la doctrina, sobre la relación entre la teología y el magisterio, y sobre la enseñanza de la Escritura, particularmente en los seminarios.

90. El último de estos, sobre el uso del latín en los estudios eclesiásticos, no fue sometido a la discusión en la CCP debido a la promulgación mientras tanto de la *Veterum sapientia*. El texto de la ST sobre el tema se discute más adelante en la sección sobre las lenguas.

91. ADP II/2, 738-756.

bros de la Iglesia para que hiciesen todo lo posible por resolver la crisis de lo que en una nota se llamaba «lacrimabilis vocationum exigua copia».

El segundo texto de la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios, *De sacrorum alumnis formandis*, llegó a la Comisión central preparatoria en un orden extraño: el capítulo cuarto, «De studiorum ratione in Seminariis», se discutió el 26 de febrero de 1961 y los otros cinco capítulos sólo el 12 de junio de 1962[92]. El texto presentaba series de leyes generales, principios y criterios que debían acomodarse luego a los diversos tiempos y lugares. El capítulo sobre la disciplina en los seminarios intentaba responder a la inquietud general a causa de la difusión de la desobediencia en la Iglesia en nombre de la libertad y la autonomía[93]. El capítulo sobre el currículo de los estudios exigía que se diese a los seminaristas una educación general tan buena como la de los laicos; que se les preparara bien en latín, que durante un bienio se les enseñara la filosofía escolástica según los principios y métodos de santo Tomás de Aquino y que aprendieran a analizar las filosofías contemporáneas y a responder a ellas, que los cuatro años de teología siguieran también los principios de santo Tomás, que estudiaran la Escritura según las normas que iban a ser dadas por el concilio, que conocieran las comunidades de cristianos separados y que aprendieran lo suficiente sobre los errores religiosos modernos para poder mostrar al que yerra el camino a la verdad.

En el texto *De studiis academicis ab universitatibus tum catholicis tum ecclesiasticis provehendis*[94], la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios habla brevemente de las universidades católicas en general, entrando, sin embargo, en muchos más detalles al hablar de las universidades eclesiásticas. Se destaca de nuevo el puesto especial del estudio de Santo Tomás tanto en la filosofía como en la teología. El texto *De scholis catholicis*[95] de la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios expone los principios generales aplicables no sólo a todas las instituciones educativas católicas sino también a medios modernos como el cine, la radio y la televisión[96]. La presentación más bien escolástica apunta a una multitud de errores identificados en las notas[97]. Se exponen los derechos de la familia y de la Iglesia y se dan normas para varios aspectos de las escuelas.

El texto último presentado a la Comisión central preparatoria por la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios fue el esquema *De obsequio erga Ecclesiae magisterio in tradendis disciplinis sacris*[98], trataba tres temas

92. ADP II/2, 756-799; II/4, 24-110.
93. ADP II/4, 45.
94. ADP II/2, 800-862.
95. ADP II/4, 110-157.
96. ADP II/4, 118: «nam iniustum est omnino ut circa huiusmodi ingenii humani inventa ac subsidia quodvis monopolium exerceatur».
97. Cf. ADP II/4, 119-120, donde se mencionaba lo siguiente: comunismo ateo, socialismo, naturalismo, materialismo, laicismo, liberalismo, estatalismo, evolucionismo, humanismo exagerado, racionalismo, racismo, intelectualismo, voluntarismo, agnosticismo y pragmatismo.
98. ADP II/4, 157-220.

que no estaban en las *Quaestiones* oficiales asignadas a la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios, pero que fueron propuestos en el *votum* de la Congregación para los seminarios y las universidades. El primer capítulo, que dependía casi en su totalidad de documentos de Pío XII, pero que se inspiraba también en un borrador del capítulo sobre el magisterio preparado por la Comisión teológica, expone la unicidad de la autoridad y los derechos del magisterio oficial del papa y de los obispos. Esto es calificado como la «proximam in rebus fidei et morum veritatis normam» a la cual los docentes deben someterse. Los profesores tienen el deber de defender la enseñanza oficial y el derecho a avanzar en la investigación, pero cualquier opinión que niegue o deforme el sentido obvio de una verdad propuesta por el magisterio, ya sólo por eso debe ser considerada errónea. Aún el magisterio no infalible exige un asentimiento religioso interior.

El segundo capítulo está dedicado a la enseñanza de la Escritura, que debe comenzar con el origen divino de los libros sagrados, su inspiración, su inerrancia, y su verdad histórica y objetiva[99]. Los profesores de Biblia han de prestar atención al sentido literal, que debe ser interpretado a la luz de las declaraciones del magisterio, de los Padres y de la analogía de la fe[100].

El último capítulo del esquema hacía suya, de manera solemne, la exaltación de santo Tomás repetida por los últimos cinco papas[101]. Del código, el texto tomaba luego de prestado la obligación de que los filósofos y teólogos católicos sigan los «doctrinam, rationem et propia principia» del Angélico Doctor, palabras a las que se da un significado muy restrictivo en las notas. Al texto de este capítulo la SP añadió algunos «Additamenta» que exponían los primeros principios de santo Tomás en filosofía y teología[102].

Los cinco textos de la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios que se discutieron en la Comisión central preparatoria fueron finalmente integrados en dos esquemas: *De sacrorum alumnis formandis* y *De scholis catholicis et the studiis academicis*[103].

99. El texto se refiere en este punto al monitum del santo Oficio del 20 de junio de 1961; ADP II/4, 164.

100. Este capítulo, bien mirado, es mucho menos agresivo contra los peligros contemporáneos que el *votum* de la congregación; cf. ADA III, 328-334.

101. ADP II/4, 165; en la página siguiente esta aprobación se extiende aún más: «ad ipsos christifideles extendi sua auctoritate disponit, ad illos potissimum qui in apostolatu quodam munere funguntur, ita ut omnes, tali doctrinae pro statu et captu suo fideliter imbuti, ipsius veritatis universalitatem percipere valeant et ad Christi revelationem melius cognoscendam, duce Doctore Angelico, securius firmiusque perveniant».

102. Al final, la ST declaró su opinión con respecto a las famosas 24 tesis o *Pronuntiata maiora* preparadas por la congregación en 1914: «Huiusmodi theses, ope ulterioris investigationis tum historicae tum critico-theoreticae a coetu peritissimorum in re instituendae, strictiore forma redigantur et ad alias quoque philosophiae partes extendantur (v. gr. ad ethicam, ius naturale, oeconomiam, philosophiam historiae et religionis, aestheticam, etc.)», ADP II/4, 172. Esta casi exclusiva exaltación de santo Tomás fue enérgicamente criticada cuando el texto fue presentado a la CCP; cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 270-271.

103. Cf.V. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 61-62; A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 165-170, 266-276.

6. Comisión preparatoria para las misiones[104]

La comisión fue presidida por el cardenal Agagianian, con D. Matthew como secretario, función ésta que luego fue desempeñada por S. Paventi, consultor de la Congregación de religiosos y minutante en la Congregación para la propagación de la fe[105]. Aunque estaban representados todos los continentes, cuarenta y uno de los cincuenta y cuatro miembros y consultores eran de Europa. Más de la mitad residían en Roma, donde muchos trabajaban en las casas generales de las órdenes misioneras o enseñaban en centros académicos romanos. El veintinueve por ciento de la comisión provenía de la curia, la mayoría de ellos de la Congregación para la propagación de la fe.

Las *Quaestiones* oficiales pedían un estudio sobre la promoción del trabajo misionero, las vocaciones misioneras, la formación de los misioneros y la coordinación de su trabajo, el clero indígena, y las relaciones entre las diócesis y las misiones[106]. Paventi desarrolló un programa de trabajo que delata fuerte dependencia de las propuestas de su congregación y que dividió en cinco subcomisiones, tres de las cuales fueron presididas por hombres de la precedente subcomisión de la congregación.

Las subcomisiones, compuestas por miembros y consultores residentes en Roma, se reunieron unas dos veces al mes, desde octubre de 1960 hasta abril de 1961. En enero y febrero de 1961 se tuvieron reuniones conjuntas con representantes de la Comisión litúrgica preparatoria; el material sobre el laicado fue comunicado a la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos, pero la falta de tiempo impidió las discusiones en equipo conjunto[107]. No parece que hubiera ningún contacto con la Comisión teológica, que tenía que preparar un capítulo sobre los derechos misioneros de la Iglesia[108].

La Comisión preparatoria para las misiones envió a la Comisión central preparatoria siete textos breves, ideados para formar un solo esquema. Un prólogo,

104. Cf. S. Paventi, «*Iter*» *dello schema «De activitate missionali Ecclesiae»*: Euntes Docete 19 (1966) 98-126; J. B. Anderson, *A Vatican II Pneumatology of the Paschal Mystery: The Historical-Doctrinal Genesis of Ad Gentes I, 2-5*: Anal. Greg. 250 (Roma 1988) 7-21; G. Butturini, *Missioni e concilio: La storia, i testi e i criteri della commissione preparatoria*, en *Verso il Concilio Vaticano II*, 397-423.

105. Paventi había sido secretario de una subcomisión creada dentro de esta congregación para revisar los *vota episcopales* sobre las misiones y preparar una serie de propuestas para la CAP. De las veintitrés propuestas enviadas por la congregación todas, excepto una, (la que pedía que el concilio no proclamase ningún nuevo dogma) trataban cuestiones particulares del derecho canónico sobre las misiones; cf. ADA III, 243-250.

106. ADP II/1, 413-414.

107. Cf. la observación de Agagianian, ADP II/3, 402. Por otra parte, Seumois, en una carta a Agagianian del 19 de diciembre de 1962, habla de una exitosa intervención de monseñor Glorieux a favor de una declaración sobre el apostolado de los laicos en las misiones; cf. J. B. Anderson, *A Vatican II Pneumatology*, 297.

108. Agagianian se sintió obligado a explicar a la CCP por qué su comisión no había consultado a otras CPr. De las conversaciones con la LI y la AL, era evidente, decía él, «prius necessario stabiliendas esse determinatas ac praecisas normas evangelizationis apostolatui magis aptas, et iuxta illas problemata sub aspectu missionali examinare»; ADP II/3, 166.

escrito después de alguna controversia por Paventi, proponía una historia muy breve de la labor misionera de la Iglesia, descrita como un trabajo totalmente espiritual, no político ni temporal; señalaba rápidamente los aspectos de esperanza y dificultad que esto planteaba e instaba a todos los católicos a comprometerse con este trabajo. El prólogo ni siquiera aludía a la reciente controversia teológica sobre la naturaleza y la colocación de las misiones en la Iglesia. Aunque bloqueada por el monopolio que la Comisión teológica se atribuía en asuntos doctrinales, la Comisión preparatoria para las misiones parece también haber pensado que los temas teológicos debían ser resueltos. En la Comisión central preparatoria Agagianian hizo la relevante declaración de que la obra evangelizadora no presentaba problemas doctrinales especiales, puesto que los últimos papas habían aclarado las bases y los fines del trabajo misionero[109].

Esta declaración ignoraba el vivo e interesante debate sobre la definición de la misión de la Iglesia que había marcado la última mitad del siglo precedente. En resumen, este debate había visto reemplazar el énfasis original de la salvación de las almas como fin de las misiones por un énfasis de la *plantatio Ecclesiae*, entendida al principio en un sentido ampliamente institucional. Al punto de que, cuando se llegó a aceptar generalmente que era un error contraponer esos dos planteamientos, surgió un desafío más radical, particularmente en Francia, con la propuesta de que se diera al término «misión» un significado más básico y amplio, de manera que incluyera tanto la evangelización de las zonas descristianizadas en tierras históricamente cristianas como el compromiso general de la Iglesia en todos los aspectos de la historia humana[110].

El prólogo no daba una definición precisa de las misiones, pero de sus observaciones indirectas surge la idea predominante de *plantatio Ecclesiae*, la creación de nuevas Iglesias particulares, diversificadas por sus situaciones sociales y culturales[111]. La propuesta de que las misiones fuesen comprendidas en el contexto de la única misión general de la Iglesia no aparece por ninguna parte.

Después de este prólogo la Comisión preparatoria para las misiones presentaba siete esquemas sobre cuestiones más concretas[112]. Dado por supuesto que

109. ADP II/3, 164.

110. Para una reseña sobre el desarrollo de esta temática, cf. E. Loffeld, *Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques*, Rhenen 1956; A. Seumois, *The Evolution of Mission Theology among Roman Catholics*, en G. H. Anderson (ed.), *The Theology of the Christian Mission*, New York 1961, 123-134; R. Hoffman, *The Development of Mission Theology in the Twentieth Century*: TS 23 (1962) 419-441; E. Loffeld, *Convergences actuelles en théologie missionnaire*: Eglise vivante 15 (1963) 44-58, 131-146; M.-J. Le Guillou, *Mission as an Ecclesiological Theme*, en *Re-thinking the Church's Mission*, New York 1966, 81-130; S. Dianich, *Iglesia en misión hacia una eclesiología dinámica*, Salamanca 1988, 15-129. Pueden encontrarse también comentarios interesantes e indicaciones bibliográficas en Y. Congar, *Principes doctrinaux* (nº. 2-9), en *L'activité missionnaire de l'Eglise*: Unam Sanctam 67 (Paris 1967) 198-208.

111. «Ecclesia quoque, ad instar verae matris humanae, filias vult quidem similes sibi, sed tamen diversas seu particulares, quas ex distinctis stirpibus ortas uno omnes amore constringit», ADP II/3, 145.

112. I. De regimine missionum; II. De disciplina cleri; III. De religiosis; IV. De Sacramentis et de S. Liturgia; V. De disciplina populi christiani; VI. De studiis clericorum; VII. De cooperatione missionali.

el trabajo misional era la responsabilidad propia del papa, de la curia romana y de los institutos misioneros[113], estos capítulos se preocuparon principalmente de introducir varias adaptaciones prácticas en la actividad pastoral de la Iglesia en tierras de misión: en otras palabras, la reforma del *ius missionale* de la Iglesia[114]. El principio guía era que la congregación romana no debía dirigir esta actividad mediante dispensas y facultades particulares. Las normas actuales estaban retrasando la adaptación que es necesaria «ut diffusio Evangelii aequum gressum teneat in illis populis qui etiam in re civili internationali plane agnita vident adspirationes suas et iura»[115]. Las propuestas, que a menudo descendían a detalles y reproducían material ya examinado por otras comisiones preparatorias, fueron frecuentemente bastante abiertas, buscando caminos para que la actividad misional pudiera adaptarse a las situaciones locales, de manera que no fuera obstaculizada por el «atuendo occidental» de la Iglesia.

Después de la discusión en la Comisión central preparatoria[116], se decidió que cinco de los textos preparados por la Comisión preparatoria para las misiones (sobre la disciplina del clero, sobre los religiosos, sobre los sacramentos y la liturgia, sobre la disciplina del pueblo, y sobre los estudios clericales) no debían ser presentados al concilio. Los otros dos esquemas (sobre la dirección de las misiones y sobre la cooperación misionera) fueron fusionados formando así el *Schema decreti de missionibus*[117].

Es difícil ahora saber con algún detalle qué clase de discusiones pudo haber en el seno de la Comisión preparatoria para las misiones durante el período preparatorio, pero hay algunos indicios de desacuerdos. El informe de Paventi menciona sólo conflictos sobre la naturaleza del *Proemium* que serviría de introducción al texto. Al final de la primera sesión del concilio, A. Seumois atribuiría los puntos débiles del texto al «triunvirato» de canonistas (Paventi, Buijs y Kowalski) que dominaron la Comisión preparatoria para las misiones y rehusaron despóticamente introducir las propuestas de los teólogos de las misio-

113. La primera sección del esquema recalca con regularidad la función única del papa, que debe ser llevada a cabo inmediatamente a través de la congregación, y cita el Código de derecho canónico: «universa missionum cura apud acatholicos Sedi Apostolicae unice reservatur», ADP II/3, 152, una posición que no sólo está muy por debajo del punto de vista de Pío XII, sino que, además, difiere de la adoptada por la CT en su esquema *De Ecclesia*: «Ius et officium Christi Evangelium annuntiandi ubique terrarum corpori Pastorum insimul cum Christi Vicario convenit, quibus omnibus in solidum Christus mandatum dedit imponendo commune officium», ADP II/4, 673. En la CCP Maximos IV Saigh criticó duramente el énfasis de la MI en la función del papa como «une tendance à la flatterie envers les Souverains Pontifes», ADP II/ 3, 610.

114. Cf. la observación de Agagianian: «Ratio tamen datur ex eo quod ius vigens ut plurimum, perspectum non habet statum actualem missionum. Hac stante lacuna, urgetur necessitas tribuendi legibus generalibus flexibilitatem quandam, iuxta ea quae recentes Summi Pontifices in suis documentis de aptatione missionali declaraverunt», ADP II/3, 165; cf. también 166-167.

115. ADP II/3, 165. Este breve comentario es uno de los pocos puntos en que el texto hace alguna referencia al contexto más amplio en el que se lleva a cabo la actividad misionera. Por lo demás, el esquema ignora los nuevos problemas creados por el proceso de descolonización.

116. ADP II/3, 144-275, 369-460.

117. Cf. V. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 65-66; A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 198-208.

nes[118]. Esta opinión está confirmada, pero también matizada, en el *Diario* escrito durante el concilio por Yves Congar, cuando se vio envuelto en violentos debates sobre la orientación teológica del *Ad gentes*. Congar culpaba a los canonistas Buijs y Paventi por su incapacidad para pensar en otra cosa que no fuese vista desde un prisma jurídico, pero también asociaba a ellos a A. Seumois, quizás porque éste era un decidido enemigo de los esfuerzos por ampliar la noción de misión hasta donde quería Congar[119].

Estas dos observaciones, aún no comprobadas al detalle, parecen indicar que en el seno de la Comisión preparatoria para las misiones las principales discusiones fueron a propósito del predominio de lo jurídico sobre lo teológico y no sobre la cuestión de lo apropiado de la orientación de la *plantatio Ecclesiae*. Cuando en el concilio esto también se puso en tela de juicio, los misionólogos romanos se unieron en un intento por defender el planteamiento tradicional territorial de las misiones y su dependencia del papa y de la Congregación para la propagación de la fe. Fueron necesarios cuatro años de deliberaciones conciliares para resolver este punto.

7. Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos[120]

Esta comisión fue una añadidura de último momento a las comisiones preparatorias, por expreso deseo del papa Juan, como la *nota novissima* del concilio y fue encargada de estudiar «el apostolado de los laicos, y la acción católica religiosa y social»[121]. Las *Quaestiones* oficiales asignaban tres áreas generales de trabajo: a) el apostolado de los laicos: su alcance y sus objetivos, su su-

118. A. Seumois al cardenal Agagianian, 19 de diciembre de 1962, publicada en J. B. Anderson, *A Vatican II Pneumatology*, 297. Luego, en la misma carta Seumois, comentando los esfuerzos para revisar el esquema al final de la primera sesion del concilio, dice que estos canonistas no eran «capables de mener à bien cette tâche, attardés qu'ils sont à l'ancien schéma canonique inacceptable pour le Concile, et incapables de concevoir un nouveau schéma authentiquement missiologique, entrant réellement et avec franchise dans les grands problèmes missionnaires qui confrontent l'Eglise à l'heure présente, et conforme aux orientations de base, maintenant bien connues, de la majorité des Pères du Concile». Cf. también la entrevista con Seumois, 320-321.

119. Y.-M. Congar, *Journal*, 30 de marzo de 1965, citado en J. B. Anderson, *A Vatican II Pneumatology*, 131. Según Congar, el propio A. Seumois fue un firme defensor de la idea de que el objetivo de las misiones era la *plantatio Ecclesiae* y temía que el enfoque de Congar llevase a una depreciación de las tareas características de la clásica actividad misionera en favor de una sola y no diferenciada «misión» de la Iglesia. Poco antes del concilio Seumois se refería a frases como «*l'Eglise en état de mission*» como a «términos incorrectos» rechazados por los misionólogos e impugnados por Propaganda, la cual «no había demostrado inclinación a extender su jurisdicción misionera a aquellos «espacios» descristianizados que quedaban al cuidado de la actividad apostólica y no de la acción propiamente misionera», *The Evolution of Mission Theology among Roman Catholics*, 13.

120. Cf. G. Turbanti, *I laici nella chiesa e nel mondo*, en *Verso il Concilio Vaticano II*, 207-271. Para el contexto inmediato, cf. R. Goldie, *L'avant-concile des «Christifideles laici»* (1945-1959): RHE 88 (1993) 131-171.

121. Cf. la nota autógrafa del papa del 1 de junio de 1960, en V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini e la preparazione del Concilio Vaticano II*: RSCI 45 (1991) 78n.

bordinación a la jerarquía y su posible adaptación para responder a las necesidades contemporáneas; b) la Acción católica: noción, alcance y sometimiento a la jerarquía, adaptación de su constitución a las necesidades actuales, relación entre ella y otras asociaciones; c) las asociaciones: cómo pueden realizar mejor su actividad caritativa y social[122]. El punto más claro en estos breves temas fue la subordinación del apostolado de los laicos a la jerarquía; las *hodiernae necessitates* quedaron sin especificar. No se mencionaron los fundamentos teológicos de la cuestión, que supuestamente debían ser estudiados por la Comisión teológica, cuyo cometido sobre la eclesiología incluía una discusión sobre el puesto del laicado[123].

La Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos estuvo presidida por el cardenal Cento, con A. Glorieux como secretario. Probablemente porque no correspondía a ninguna congregación romana existente, sólo el diez por ciento de su personal provenía de la curia. Ningún laico participó en esta comisión, pero varias organizaciones de seglares estuvieron representadas por clérigos, que constituían una tercera parte del personal de la comisión. Se mantuvieron contactos regulares con estas asociaciones, algunas de las cuales también enviaron textos para su estudio. Visiblemente ausentes estuvieron los teólogos que en las décadas anteriores habían puesto los mayores esfuerzos por hacer avanzar la teología del laicado: Congar, Philips, Rahner, Schillebeeckx, von Balthasar y Chenu[124].

Dentro de la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos se formaron tres subcomisiones: sobre la noción general y sobre la Acción católica; sobre la acción social; y sobre la actividad caritativa. Entre noviembre de 1960 y abril de 1962 la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos tuvo siete sesiones plenarias. La mayor parte del trabajo de la elaboración de un texto se llevó a cabo, sin embargo, por grupos pequeños dentro de las subcomisiones, compuestos la mayoría de ellos por italianos. Teniendo como base los informes solicitados a los miembros, estos grupos elaboraron un texto, lo enviaron a los otros miembros para su revisión y luego, a la luz de las observaciones recibidas, propusieron las revisiones. El resultado de este trabajo fue un texto único de 172 páginas, *Schema constitutionis de apostolatu laicorum*, que fue aprobado en la sesión plenaria de la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos en abril de 1962 y enviado a la Comisión central preparatoria[125].

122. ADP II/I, 414.

123. Escribiendo a Henri Caffarel, consultor de la AL, el 19 de diciembre de 1960, Congar comentaba: «Une fâcheuse impression que j'ai eue à Rome, est le mortel cloisonnement entre les divers organismes et, pis encore, entre les divers chapitres de la doctrine concrète. Il est clair qu'un vrai paragr. 'De laicis' ne peut être présenté que dans une synthèse ecclésiologique: c'est d'une venue. Ce qu'on dira des laïcs vaudra ce que vaudra la présentation qu'on fera de l'Eglise» (Congar).

124. Congar y Philips trabajaron en la CT, donde este último escribió un capítulo sobre el laicado; Rahner había sido exiliado a la SA; los otros tres no fueron nombrados para ningún grupo de trabajo preparatorio.

125. ADP II/IV, 468-520, 565-597.

La primera parte de este texto trataba de la noción general del apostolado de los laicos y de la Acción católica. Dentro de la subcomisión que preparó estas secciones, surgieron en seguida serios desacuerdos en cuanto a la definición del apostolado de los laicos, en especial sobre el problema del fundamento y del status de la actividad de los laicos en el mundo y sobre el significado que debía darse a un «mandato» público que acreditara oficialmente ciertas formas del apostolado seglar. Estrechamente relacionado con esto estaba el tema de la definición de «Acción católica», con opiniones contrastantes entre los que querían ampliar la referencia del término para incluir muchos tipos diferentes de actividad seglar, y los que querían restringirlo a un tipo especial, el desarrollado particularmente en Italia y marcado por la dependencia directa de la jerarquía. Implicadas en estos dos temas estaban las cuestiones fundamentales sobre la relación entre el orden temporal y el espiritual o sobrenatural, sobre el alcance de la misión redentora de la Iglesia, sobre la función de la jerarquía y de los laicos para lograrla y sobre la libertad y autonomía del laicado.

El texto final comenzaba ofreciendo una presentación bastante difusa de las nociones fundamentales. Insistía en que todos los miembros de la Iglesia, en virtud de su bautismo y confirmación, tienen el derecho y el deber de comprometerse activamente en la vida de la Iglesia. Se proponía una definición más bien jurídica de los laicos: «Nomine laicorum hic veniunt Christifideles, quibus communia iura et officia personae in Ecclesia competunt, quique, ad statum clericalem vel perfectionis non pertinentes, vocantur ad suam christianam perfectionem in mediis mundi negotiis attingendam»[126]. El texto enumeraba luego, simplemente, los diversos modos en que las diferentes actividades llevadas a cabo por los laicos están relacionadas con la jerarquía: por misión canónica, por mandato jerárquico, por simple aprobación o por iniciativas libres sujetas al control de la jerarquía.

La segunda parte del texto final trataba *De apostolatu laicorum in actione ad regnum Christi directe provehendum*. Entre las varias formas de apostolado directo, se hablaba primero de la Acción católica, a la que se le daba el significado más restringido de aquellas formas de actividad seglar que son realizadas bajo la dirección de la jerarquía; otras actividades eran simplemente indicadas como «otras formas» del apostolado directo[127]. Esta parte concluía con discusiones sobre las varias áreas en que debe ejercerse el apostolado seglar.

La parte tercera del esquema de la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos estaba dedicada a las obras caritativas de los laicos. Dentro de la subcomisión que elaboró esta sección, el principal problema estaba en definir la relación entre las obras de caridad de la Iglesia y los programas de bienestar social patrocinados por el Estado. Un grupo de los miembros quería abordar el tema a priori, a base de una insistencia abstracta sobre la superioridad de la virtud sobrenatural de la caridad, que consideraba despreciativamen-

126. ADP II/IV, 473-474.

127. Quizás un poco a la defensiva la Declaración que introducía este esquema decía que las cuestiones de terminología no estaban todavía maduras para una solución ADP II/IV, 469.

te los trabajos de justicia y bienestar social, en el mejor de los casos, como meramente «naturalistas». Otros tachaban a este enfoque de irreal y paternalista. Hubo también un gran desacuerdo sobre el grado de centralización y mayor control de las actividades caritativas de la Iglesia por parte de Roma. Sobre el punto central, mientras se indicaba que las obras de caridad sobrepasan las formas de asistencia que provienen «de impulsos meramente humanos y sociales», el texto final alababa a las sociedades modernas por desarrollar tales instituciones y alentaba a los fieles a promoverlas.

La última sección del esquema, *De apostolatu laicorum in actione sociali*, fue la más organicamente construida. Ofrecía una firme defensa del deber y derecho de la Iglesia a participar en lo que llamaba «Christiana ordinis naturalis instauratio», empeño considerado como una consecuencia de la redención del mundo por Cristo. Esto se desarrollaba en lo que llegaría a ser una pequeña suma de la enseñanza social de la Iglesia. Durante la elaboración de este texto, el principal tema de debate fue la participación de los laicos en asociaciones mixtas o neutrales para la justicia social. El texto final se inclinó del lado de los defensores de este compromiso, al menos en determinados lugares y circunstancias[128].

El trabajo de la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos y el texto que presentó revelan una vez más la falta de coordinación en el período preparatorio. Se suponía que la comisión debería tratar primariamente las cuestiones prácticas que afectaban al apostolado seglar, dejando las bases teológicas a la Comisión teológica[129]. Que esto fuese una división imposible de responsabilidades se hizo en seguida evidente en las subcomisiones. La determinación del papel de los laicos en la Iglesia y en la sociedad y de su relación con la jerarquía se fundaba en bases teológicas. Cuando monseñor Glorieux consultó a Tromp sobre algunas cuestiones particulares, se le dijo que la Comisión teológica trataría los fundamentos según el folleto que él y Philips habían preparado para el segundo congreso mundial sobre el apostolado de los laicos[130]. Parece que no hubo ninguna otra discusión formal con la Comisión teológica, y cuando Cento presentó el texto de la comisión a la Comisión central preparatoria, expresó su satisfacción al ver que las nociones doctrinales que la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos había tenido que desarrollar concordaban sustancialmente con las opiniones de la Comisión teológica en su capítulo sobre los laicos[131].

128. El texto de la AL fue revisado después de la discusión de la CCP para la presentación al concilio; cf.V. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 66-67.

129. En la Declaración que precedía al texto presentado a la CCP se hacía la observación de que: « quaestiones doctrinales competentiam nostrae Commissionis excedebant: documenta nostra doctrinam non tangunt nisi quatenus id ad intelligibilitatem quaestionum confert; quibus in casibus traditionalem doctrinam invocamus»; ADP II/IV, 469.

130. *Diario* de Tromp, 17 de enero de 1961. El 2 de febrero de 1961 Tromp se reunió también con Henri Caffarel, con cuyos puntos de vista sobre el matrimonio no parecía estar de acuerdo. El trabajo al que Tromp se refería era *De laicorum apostolatus fundamento, indole, formis*, preparado en 1956.

131. ADP II/IV, 524. Por otra parte, la AL recibió el texto *De sacerdotio fidelium et de offi-*

En otras dos áreas de su competencia, la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos trabajó también por lo visto sola. La sección «De laicorum apostolatu in ambitibus materialismo, praesertim marxistico, imbutis» parece haber sido preparada sin consultar con la Comisión preparatoria para la disciplina del clero y del pueblo cristiano, que había elaborado un texto propio, *De cura animarum et communismo*[132]. Asímismo, la sección sobre la actividad social de los laicos incluía mucho del material que había sido confiado a la subcomisión de la Comisión teológica *De ordine sociali*. La presencia en ambas subcomisiones de Pavan, Jarlot y Ferrari Toniolo (que estuvieron también comprometidos en la preparación de la *Mater et magistra*) no bastó para evitar la impresión de ser un ejemplo más de una innecesaria duplicación de esfuerzos.

8. Comisión preparatoria para las Iglesias orientales[133]

Presidida por el cardenal G. Cicognani, con A. G. Wilykyj como secretario, esta comisión estaba compuesta de prelados que representaban casi la totalidad de las Iglesias orientales en comunión con Roma y de expertos en asuntos orientales, entre los que predominaban profesores del Instituto pontificio oriental.

La Comisión ante-preparatoria envió a esta comisión cuatro temas: cambios de rito, comunión en el culto con los cristianos orientales, reconciliación de los disidentes orientales y los principales problemas disciplinares asignados a otras comisiones preparatorias. No era una lista muy ambiciosa y el modo sobre lo dicho respecto al tema tercero («de modo reconciliandi Orientales dissidentes») era una respuesta débil ante el extraordinario interés por el concilio, que ya había sido manifestado por muchos ortodoxos, sobre todo por el patriarca Atenágoras.

Para promover el propósito ecuménico del concilio, el papa Juan había repartido las responsabilidades entre el Secretariado para la unidad de los cristianos, que trataría de las comunidades protestantes, y la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales que trataría de los ortodoxos. Aunque la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales estableció una subcomisión especial para fomentar las relaciones con los ortodoxos, mostró ser notablemente insensible a los retos del momento. Hubo sólo una infructuosa reunión entre la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales y el Secretariado para la unidad de los cristianos. A pesar de la insistencia del Secretariado para la unidad de los cristianos, la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales no inició ningún contacto con los ortodoxos sino hasta junio de 1961, cuando una delegación fue a Constantinopla a informar a Atenágoras del progreso de la prepa-

ciis laicorum del UC en mayo de 1961, pero difícilmente se ve alguna influencia en el breve párrafo del texto que la AL dedicó al tema.

132. Para los dos textos, cf. ADP II/IV, 510-513 y ADP II/III, 798-803.

133. Cf. N. Edelby-I. Dick (eds.), *Les églises orientales catholiques: Décret «Orientalium Ecclesiarum»*, Paris 1970; M. Velati, *La proposta ecumenica*, en *Verso il Concilio Vaticano II*, 344-350.

ración del concilio. Al acercarse el concilio, el papa Juan, en parte por el deseo de los ortodoxos, exoneró a la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales del cometido de entablar conversaciones con los ortodoxos y se lo asignó al Secretariado para la unidad de los cristianos.

En su primera sesión plenaria en noviembre de 1960, la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales se dividió en seis secciones de estudio según las competencias (teológica, jurídica, pastoral, litúrgica, ecuménica e histórica). Se habían preparado ya tres borradores que fueron presentados en esta reunión: sobre los ritos en la Iglesia, sobre los patriarcas orientales y sobre la *communicatio in sacris*. Edelby, representante de los melquitas, vino a la reunión con contrapropuestas que lograron ampliar la agenda y profundizar su problemática teológica.

La Comisión preparatoria para las Iglesias orientales se reunió en otras cinco sesiones plenarias, completando en gran parte su trabajo en octubre de 1961 (una sexta sesión plenaria tuvo lugar en mayo de 1962 para formular sugerencias sobre la reforma del Código de derecho canónico oriental). La Comisión preparatoria para las Iglesias orientales preparó doce esquemas, uno de los cuales, *De habitu clericorum*, nunca fue presentado a la Comisión central preparatoria[134]. A excepción del esquema *De Ecclesiae unitate*, los textos habían sido pensados como capítulos de un texto único, *De Ecclesiis orientalibus*.

El primero de los textos de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales, *De ritibus in Ecclesia*[135], sobrepasó la cuestión concreta asignada a la comisión: cambio de un rito a otro. Un proyecto inicial había presentado sólo tres temas: la superioridad del papa sobre todos los ritos; la igualdad de los ritos; y la libertad para cambiar de rito. La contrapropuesta de Edelby, presentada en la reunión de noviembre, ampliaba la cuestión para incluir una justificación teológica de la variedad de ritos en la Iglesia. Esto constituyó la base para una ulterior discusión, que en abril de 1961 concluyó con el texto final de doce puntos que se presentó a la Comisión central preparatoria.

Mientras que el borrador inicial había recalcado tanto la supremacía del papa hasta el punto de sugerir casi que él no perteneciese a ningún rito[136], el texto final recordaba que, como obispo de Roma, el papa tiene su propio rito, lo

134. De Ecclesiae sacramentis; De ritibus in Ecclesia; De Patriarchis orientalibus; De communicatione in sacris cum christianis orientalibus non catholicis; De usu linguarum vernacularum in liturgiis; De Ecclesiae praeceptis; De facultatibus episcoporum; De catechismo et catechetica institutione; De kalendario perpetuo et celebratione Paschatis; De officio divino Ecclesiarum orientalium; De habitu clericorum; De Ecclesiae unitate: «ut omnes unum sint». V. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 62-63, no incluye el texto *De habitu clericorum*, al parecer porque nunca fue impreso para su presentación a la CCP; cf. N. Edelby, *Le décret sur les églises orientales*, 71, que cuenta quince textos pues considera como esquemas separados los cuatro capítulos *De Ecclesiae sacramentis*.

135. ADP II/2, 179-197

136. En la traducción de N. Edelby, *Les églises orientales*, 130: «Le Pontife Romain, successeur du bienheureux Pierre dans sa primauté, n'est lié, comme tel, par aucun Rite (liturgique ou canonique); il peut librement se choisir le Rite qu'il veut et le pratiquer selon les circonstances».

que no limita su primado universal sobre todos los ritos. También subrayaba que todas las Iglesias o ritos particulares son iguales en santidad y dignidad, gozan de los mismos derechos y privilegios y están vinculados por las mismas obligaciones, de manera que ninguno de ellos es superior a los otros. El texto veía también la variedad de ritos como una expresión de catolicidad, que requiere tanto la conservación de las habituales tradiciones cuanto la adaptación de la Iglesia a las varias necesidades de los tiempos y lugares. El esquema de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales preveía incluso la formación de nuevos ritos para proveer al bien de las almas y para revelar aún más la universalidad de la Iglesia[137]. Este texto, pues, amplió el tema original para ofrecer el primer esbozo de una teología de la Iglesia local[138].

En la preparación de un segundo texto, *De patriarchis orientalibus*[139], emergió otra serie de cuestiones eclesiológicas importantes. Un proyecto inicial hubiera agotado este argumento con una consideración sobre si los patriarcas debían ser hechos cardenales y el orden de precedencia que deberían tener. A sugerencia de Edelby, este enfoque restringido fue ampliado para incluir algunas otras cuestiones: si los patriarcas debían desempeñar un papel en la elección del papa, si debían crearse nuevos patriarcados, si debían mantenerse los patriarcados latinos y los patriarcados titulares, si debía haber un sólo patriarcado en cualquiera de los territorios, y si debía aclararse la autoridad jurídica de un patriarca.

El resultado fue un esquema que exponía trece propuestas. Era reconocida y detallada la «amplissima potestas» de los patriarcas orientales, «a Romano Pontifice vel a Concilio Oecumenico data seu agnita», junto con el deseo de que la dignidad patriarcal fuese renovada y floreciese de nuevo. Se afirmó la posibilidad de crear nuevos patriarcados en oriente y se recomendó la supresión de los patriarcados titulares latinos, conservando, sin embargo, el patriarcado latino de Jerusalén. Otra propuesta fue que algunos de los patriarcas orientales fuesen hechos cardenales y que tomaran parte en la elección del papa. A los patriarcas debería también dárseles preferencia sobre todos los demás prelados, incluidos los cardenales, excepto los legados *a latere* del papa.

Cuando este texto fue presentado a la Comisión central preparatoria iba precedido, sin embargo, de un prólogo con varios párrafos que reflejaban una valoración teológica de la autoridad y función de los patriarcas bastante diferente. Este prólogo, que, según Edelby, fue preparado por un pequeño grupo de expertos romanos y no fue nunca aprobado por la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales[140], comenzaba afirmando que, por derecho divino, en la Iglesia hay sólo dos niveles de autoridad jurisdiccional, el «pontificatum supremum» y el «episcopatum subordinatum» (el texto decía, además, que los

137. ADP II/2, 180-181.

138. La CCP recibió este texto favorablemente, aunque algunos pensaban que exageraba el significado de la variedad y hubo quienes se opusieron al párrafo sobre la posibilidad de nuevos ritos.

139. ADP II/2, 197-229.

140. *Les églises orientales*, 284.

obispos reciben su autoridad «mediante Romano Pontifice»). Todos los demás grados de autoridad existen sólo «ex institutione ecclesiastica»[141]. Entre estos estaba la autoridad de los patriarcas, un poder supraepiscopal que es una participación de la autoridad primacial del romano pontífice y por lo mismo sujeta a su poder de cambiarla, aumentarla o disminuirla[142]. Esto supone que toda autoridad jurisdiccional en la Iglesia superior a la del obispo local debe ser una participación del poder primacial del papa, opinión que Maximos IV luego impugnaría cuando este texto fue presentado a la Comisión central preparatoria[143].

No está claro si hubo alguna conversación entre la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales y la Comisión teológica o el Secretariado para la unidad de los cristianos sobre el puesto de los patriarcas en la Iglesia. La doctrina expuesta en el prólogo es la sostenida por Tromp[144], mientras que la demanda de la restauración de los derechos y privilegios patriarcales coincidía con el *votum* sobre el tema preparado por el Secretariado para la unidad de los cristianos y enviado a la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales[145]. En su texto *De communicatione in sacris*[146], la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales proponía una mitigación de la práctica de la Iglesia; primero, de la distinción entre la comunión formal y la meramente material y segundo, de la diferencia entre las situaciones de aquellos que promueven un cisma y de aquellos que en buena fe se encuentran separados de la Iglesia.

El texto más ambicioso preparado por la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales fue el esquema *De Ecclesiae unitate: «Ut omnes unum sint»*[147], en el que se afrontaba el desafío de promover la reconciliación con las Iglesias ortodoxas orientales. En una primera sección, escrita deliberadamente en lenguaje bíblico más familiar a los ortodoxos[148], el esquema exponía un bre-

141. ADP II/2, 197. Puede verse una cierta animosidad contra los melquitas en el hecho de que, en apoyo de este reclamo, el prefacio no sólo cita el motu proprio *Cleri Sanctitati*, que en su manera de pensar había denigrado el oficio del patriarca, sino además una declaración hecha por los obispos melquitas en 1900: «Nos certissimos habemus, dignitatem patriarchalem non iure divino, sed tantum iure ecclesiastico constitutam esse, secus ac auctoritatem Romani Pontificis, quam solam agnoscimus divini esse iuris ac ceteris omnibus praestare».

142. ADP II/2, 197-198. El carácter no histórico de estas reclamaciones se refleja también en las observaciones de Cicognani a la CCP (201): «Iam Patres Nicaeni existimaverunt sedibus Patriarchalibus adnexam esse quandam participationem auctoritatis Sedis Apostolicae».

143. ADP II/2, 210; A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 137-143.

144. Cuando Philips envió a Tromp un escrito sobre los patriarcas preparado por C. Moeller, Tromp respondió que era útil como historia, pero no como teología, pues el punto principal era que la autoridad patriarcal era sólo una participación del poder papal.

145. «In Orientalium ritu et disciplina retinenda vel restituenda sunt omnia, quae absque divinarum sanctionum laesione retineri possunt, maxime quoad antiqua iura patriarcharum et metropolitanorum et quoad episcoporum electionem et confirmationem, prout Leo XIII sollemniter promisit», UC, *De structura hierarchica Ecclesiae votorum conspectus*, 7.

146. ADP II/2, 229-248.

147. ADP II/4, 436-467.

148. Al papa Juan, sin embargo, no le gustó: «non sembra di buon gusto il mosaico di testi biblici con cui si inizia»; Juan XXIII, *Lettere 1958-1963*, L. F. Capovilla (ed.) Roma 1978, 546.

ve tratado sobre la Iglesia, su estructura jerárquica y la unidad visible bajo Pedro (que no ha sido destruida por las desafortunadas divisiones que ha habido), la variedad en la que esta unidad se realiza, el daño que las divisiones han causado, especialmente fuera de la Iglesia, los *vestigia unitatis* que todavía pueden encontrarse entre los disidentes, y el trabajo de la Iglesia para restaurar la unidad. El texto proponía luego varios medios, sobrenaturales, teológicos, litúrgicos, disciplinares, psicológicos y prácticos con los que puede buscarse la unidad. Este esquema parece haber sido preparado sin haber consultado a la Comisión teológica ni incluso al Secretariado para la unidad de los cristianos.

Los otros textos preparados por la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales se referían a una serie de cuestiones sobre todo de carácter disciplinar[149]. El esquema *De Ecclesiae sacramentis*[150] trata la cuestión del ministro de la confirmación y de la penitencia, recomienda la restauración del diaconado permanente y propone un cambio en la disciplina con respecto a los matrimonios mixtos. El esquema *De Ecclesiae praeceptis*[151] hacía propuestas específicas sobre los días de fiesta, el ayuno y la abstinencia, la comunión pascual, las contribuciones financieras y la celebración de los matrimonios. El texto *De facultatibus episcoporum*[152] pedía que se estableciese el principio de que la autoridad de los obispos en sus propias sedes no sea limitada, excepto por lo que es necesario o conveniente para el bien común de toda la Iglesia. El texto *De catechismo et catechetica institutione*[153] proponía la publicación de un catecismo único de la doctrina cristiana para toda la Iglesia, occidental y oriental, cuya preparación respetase plenamente la variedad y las características de los ritos orientales. En otros dos textos breves, *De kalendario perpetuo et celebratione Paschatis* y *De officio divino*[154], la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales estaba a favor de un calendario civil común, urgía a todos los cristianos para que coincidiesen en una fecha común de la pascua y pedía que el oficio divino tuviera más en cuenta las tradiciones orientales.

Después de la discusión de todos los textos de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales por la Comisión central preparatoria, el de los preceptos eclesiásticos fue remitido a la revisión del Código, el de *communicatio in sacris* fue reservado a la santa Sede, y los otros textos menores fueron agrupados, después de retocarlos algo, en un solo esquema, *De Ecclesiis orientalibus*. La Comisión central preparatoria recomendó también que el esquema *De Ecclesiae unitate* se fundiese con los otros textos sobre el ecumenismo preparados por la Comisión teológica y el Secretariado para la unidad de los cristianos; pero la secretaría de Estado decidió, por razones todavía no claras, que de-

149. No examino aquí el texto *De habitu clericorum*, que no fue presentado a la CCP, ni el texto *De usu linguarum vernacularum*, que trato más adelante.
150. ADP II/2, 258-279.
151. ADP II/2, 862-877.
152. ADP II/3, 1280-1291.
153. ADP II/3, 1291-1304.
154. ADP II/3, 1304-1322.

bía permanecer como un texto distinto, y por lo mismo fue impreso en el primer volumen de los textos presentados a discusión en la primera sesión del concilio[155].

9. Secretariado para la prensa y los medios de comunicación

Presidido por M. J. O'Connor, con A. Deskur como secretario, este secretariado recibió de la Comisión ante-preparatoria argumentos muy generales: presentar la doctrina de la Iglesia, impulsar los recursos con los cuales los católicos puedan aprender a usar los medios de comunicación según los principios católicos, discutir cómo utilizarlos en conformidad con la fe y la moral y cómo pueden promover las obras de apostolado[156]. Todos los cuarenta y seis miembros y consultores del Secretariado para la prensa y los medios de comunicación social eran obispos o sacerdotes, catorce de ellos residentes en Roma. Casi todos tenían alguna competencia o experiencia en el área. El Secretariado para la prensa y los medios de comunicación social formó tres subcomisiones: sobre la prensa, la radio y televisión, y el cine. Creó una comisión mixta con la Comisión preparatoria para la disciplina del clero y del pueblo cristiano. Cuatro pequeñas subcomisiones prepararon propuestas enviadas a la Comisión preparatoria para las misiones, Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios, Comisión preparatoria para las Iglesias orientales y Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos.

En su sesión plenaria del 19 de octubre de 1961 aprobó el borrador de un esquema que más tarde fue modificado por correspondencia y aprobado definitivamente en enero de 1962. La Comisión central preparatoria discutió el texto en marzo-abril de 1962[157]. Una primera parte del esquema exponía el derecho de la Iglesia, como una consecuencia de su libertad religiosa, a utilizar todos los medios modernos de comunicación. La segunda parte presentaba soluciones autoritarias a las principales cuestiones morales sobre el uso de tales medios. La última parte discutía las responsabilidades de los que trabajan en estos medios, una especie de código de ética profesional. Unico entre todas las comisiones preparatorias, el Secretariado para la prensa y los medios de comunicación social añadió cánones a cada una de estas secciones («Si quis dixerit...») censurando a aquellos que estaban en desacuerdo con las enseñanzas expuestas: «a doctrina catholica est alienus»[158].

155. Cf. V. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 62-64; A. Indelicato, *Difendere la dottrina,* 290-294.

156. ADP II/1, 415.

157. ADP II/3, 493-590.

158. En la discusión de la CCP hubo un consenso general para que estos cánones se omitieran o se cambiaran en normas enunciadas en forma positiva; cf. V. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 67-68; A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 208-213.

b) La Comisión litúrgica[159]

La Comisión litúrgica preparatoria fue presidida por el prefecto de la Congregación de ritos, G. Cicognani, con A. Bugnini como secretario. Muchas de las figuras más importantes del movimiento litúrgico formaban parte de la comisión: C. Vagaggini, B. Capelle, B. Botte, A. Chavasse, P. Jounel, A.-G. Martimort, J. Jungmann, P.-M. Gy. Once de los sesenta y un miembros tenían alguna vinculación con la curia, pero sólo tres de ellos residían en Roma. En la Comisión litúrgica preparatoria la distinción entre miembros y colaboradores fue puramente formal.

Las *Quaestiones* oficiales habían propuesto, en lenguaje muy seco, siete áreas en las que la Comisión litúrgica preparatoria debía estudiar apropiadas reformas: el calendario, los textos y las rúbricas de la misa, algunos otros ritos, el bautismo, la confirmación, la extremaunción, el matrimonio, el breviario, el uso de la lengua vernácula, y las vestiduras litúrgicas[160]. Sin embargo, el secretario de la Comisión litúrgica preparatoria no se sintió obligado a limitar su trabajo a estos temas y a fines de octubre de 1960 envió un catálogo de doce cuestiones a otras tantas subcomisiones. A las siete propuestas por las *Quaestiones* se añadieron la celebración, la formación litúrgica, la participación de los fieles, la adaptación litúrgica, la música y el arte sagrados. Los argumentos adicionales propuestos por Bugnini ampliaron el horizonte del trabajo de la Comisión litúrgica preparatoria incluyendo cuestiones teológicas y pastorales de primer orden.

La Comisión litúrgica preparatoria comenzó su trabajo en una reunión plenaria de los miembros el 12 de noviembre de 1960, que aprobó las doce cuestiones pero decidió además añadir un asunto importante: un prólogo doctrinal «De mysterio sacrae Liturgiae eiusque relatione ad vitam Ecclesiae»[161]. También se estuvo de acuerdo sobre las normas para el trabajo de las subcomisiones[162]. Los temas sugeridos, enumerados bajo cada cuestión, eran recomendaciones y las subcomisiones podían libremente modificarlos o añadir otros. De-

159. Cf. C. Braga, *La «Sacrosanctum Concilium» nei lavori della Commissione preparatoria*: Notitiae 20 (1984) 87-134; P. Jounel, *Genèse et théologie de la Constitution Sacrosanctum Concilium*: La Maison Dieu 155 (1983) 6-20; A. Bugnini, *La riforma liturgica*, Roma 1983, 26-39; A.-G. Martimort, *La Constitution sur la Liturgie de Vatican II*: BLE 85 (1984) 60-74; Id., *L'histoire de la réforme liturgique à travers le témoignage de Mgr Annibale Bugnini*: La Maison-Dieu 162 (1985) 125-155; M. Paiano, *Il rinnovamento della liturgia: dai movimenti alla chiesa universale*, en *Verso il Concilio Vaticano II*, 67-140.

160. ADP II/1, 412.

161. Para los trece temas asignados a la subcomisión, cf. C. Braga, *La «Sacrosanctum Concilium»*, 114-117.

162. Cf. C. Braga, *La «Sacrosanctum Concilium»*, 111-114. En estas normas no estaba incluido el consejo dado por Cicognani en su discurso de apertura: de que los miembros de la LI se abstuvieran de cualquier acción fuera de la comisión «quae eo contendant ut dissentiones exoriantur pro vel contra quaestionem quandam propositam vel proponendam, vel quae superiorem auctoritatem quadam cum calliditate flectere intendant. Requiritur proinde maxima sinceritas et probitas», *Allocutio Em.mi Cardinalis Caietani Cicognani initio sessionis diei 15 novembris 1960*, 2 (F-McManus).

bían concentrarse en los *altiora principia* más que en determinaciones o aplicaciones concretas, las cuales podían dejarse a los expertos de la Congregación de ritos[163]. Su cometido era el de facilitar una investigación completa de todos los aspectos de una cuestión: teológicos, históricos, pastorales, prácticos, legislativos, acompañando cada aserción con documentación erudita, y luego proponer las conclusiones sacadas de ello. Las subcomisiones trabajarían a su aire por cuatro meses, preparando textos que serían estudiados en una segunda sesión plenaria en abril cuando serían examinados y revisados para someterlos a la Comisión central, así se esperaba, en junio. Puesto que los miembros de las subcomisiones no vivían cerca unos de otros, debían colaborar por correspondencia o mediante reuniones ocasionales. La secretaría de la Comisión litúrgica preparatoria desempeñaría una función coordinadora.

Así, pues, desde un punto de vista organizativo, sobre todo durante la fase crítica inicial de trabajo, la Comisión litúrgica preparatoria fue la menos centralizada de todas las comisiones preparatorias. Esencialmente, en comparación con las otras comisiones preparatorias, lo más notorio sobre el trabajo de la Comisión litúrgica preparatoria fue la estrecha conexión que siempre mantuvo entre la doctrina y la práctica: la reforma pastoral fue siempre relacionada con los principios teológicos. Metodológicamente difería de otras comisiones preparatorias por su compromiso con un trabajo erudito amplio sobre el cual basar sus propuestas de reforma.

En general, parece que las subcomisiones fueron capaces de trabajar bien, tanto particularmente como en colaboración mutua. Surgieron algunas diferencias teológicas importantes, como, por ejemplo, en la subcomisión *De mysterio*, acentuando la encarnación o el misterio pascual; o en la subcomisión *De participatione fidelium* sobre el problema de si la participación debía estar basada en el sacerdocio común de los fieles o en la naturaleza eclesial de la liturgia; pero estas diferencias fueron menores comparadas con el compromiso común por una seria y bien fundada reforma pastoral. Quizás la única excepción importante a esta armonía se dio en la subcomisión *De musica sacra*, que estuvo dominada por H. Anglés, cuya acérrima defensa de la primacía del canto gregoriano incluía juicios muy críticos sobre los movimientos de la reforma litúrgica[164].

Las subcomisiones trabajaron por separado desde noviembre de 1960 hasta marzo de 1961, cuando las relaciones de sus trabajos fueron reunidas en preparación para la sesión plenaria de la Comisión litúrgica preparatoria en abril de 1961. Las dinámicas internas del funcionamiento de la Comisión litúrgica preparatoria se vieron afectadas en las semanas anteriores a la sesión plenaria

163. Esta distinción ya la había hecho el papa Juan cuando aprobó las nuevas rúbricas para el breviario y el misal el 22 de julio de 1960: «...in sententiam devenimus, altiora principia, generalem liturgicam instaurationem respicientia, in proximo Concilio Oecumenico Patribus esse proponenda; memoratam vero rubricarum Breviarii et Missalis emendationem diutius non esse protrahendam», ADP, I 13.

164. El Pontificio instituto de música sagrada de Anglés presentó un *votum* a la CAP en el que la defensa del canto gregoriano y del latín tenía la forma de un ataque contra el movimiento litúrgico; ADA IV/II/1, 225, 227.

por tensiones entre la comisión y algunos círculos romanos que estaban preocupados por la cuestión del latín en la liturgia. (Más adelante se trata aparte este problema). La secretaría de la Comisión litúrgica preparatoria se encontró así con que no sólo era necesario coordinar el trabajo de las subcomisiones sino defender toda la Comisión litúrgica preparatoria de la interferencia curial. Esto llevó a las únicas tensiones serias entre la secretaría y las subcomisiones, que se inclinaban menos a una prudencia táctica.

En la sesión plenaria de abril, además de la cuestión del latín, los principales debates fueron sobre la introducción de la escatología en la discusión del misterio de la liturgia, la relación entre la liturgia y las devociones, el fundamento teológico de la participación de los fieles y su relación con la naturaleza jerárquica de la Iglesia, y el principio de que el criterio de la participación debía determinar lo que se había dicho de la música sagrada.

Después de la sesión de abril, la secretaría comenzó a elaborar un esquema orgánico basado en el trabajo de las subcomisiones y en las observaciones recibidas. Este esquema, en gran parte obra de Bugnini y Vagaggini, siguió expresando la confianza de las subcomisiones en la reforma, pero también reflejaba un esfuerzo por garantizar que los principios generales de reforma no fueran puestos en peligro a causa de temas relativamente menores, pero polémicos. Bugnini expuso con mucha franqueza el problema en la carta con que envió el borrador completo el 10 de agosto de 1961. Al prepararlo, «el clima y la inspiración» del concilio había estado en sus mentes: «et proinde aliquando maluimus nonnulla attenuare, immo etiam negligere, quam universa periculo exponere»[165].

Las numerosas observaciones que fueron recibidas de los miembros, incluían críticas tanto de la intromisión de la Congregación de ritos como de algunas orientaciones teológicas, sobre todo en el primer capítulo, donde se había reunido la mayoría de las cuestiones generales y doctrinales. Martimort y Jenny pensaban que el texto de la subcomisión *De mysterio* había sido «desfigurado» con la introducción de varios términos escolásticos[166]. Martimort escribió un texto alternativo que centraba la liturgia en el misterio pascual, mientras que el texto de Vagaggini la fundaba en la encarnación. Para hacer frente a estas críticas, se llevó a cabo una reunión especial a mediados de octubre. Aunque eran evidentes dos orientaciones, no sólo la teológica (encarnación contra escatología) sino también la estratégica (cuánta prudencia mostrar frente a la preocupación de Roma), la reunión se desarrolló generalmente en un clima de armonía y dio por resultado una revisión del texto que trató de tener en cuenta ambas orientaciones[167].

165. Constitutio de sacra Liturgia fovenda atque instauranda, Schema transmissum Sodalibus Commissionis diei 10 augusti 1961, III (F-McManus).

166. Cf. A. G. Martimort, *La Constitution*, 65. Parece referirse al uso que Vagaggini hace de las categorías de la causalidad instrumental para explicar la base cristológica y eclesiológica del esquema.

167. Braga refiere que esta reunión especial se convirtió en el blanco de las críticas, según las cuales el secretariado de la LI había manipulado secretamente el trabajo de la comisión hacia orientaciones progresistas; *La «Sacrosanctum Concilium»*, 101.

El texto nuevamente revisado fue enviado el 15 de noviembre de 1961. Se registraron críticas menores sobre el lenguaje y estilo, pero en otra reunión de la subcomisión *De mysterio*, tenida precisamente antes de la sesión plenaria del mes de enero, otros cambios intensificaron las referencias del texto al misterio pascual y a las dimensiones escatológicas de la liturgia[168]. Sobre las cuestiones que se sabía estaban causando alarma en ciertos círculos romanos, la historia del texto, desde el borrador de agosto e incluso el de noviembre hasta el texto revisado en la sesión plenaria de enero y sometido a la Comisión central preparatoria, muestra un cuadro ambiguo. Por ejemplo, el borrador de agosto contenía un párrafo cauteloso titulado «Traditio servanda et legitimus progressus admittendus» que concluía con esta afirmación: «Innovationes demum ne fiant nisi id vera necessitas exigat et adhibita cautela ut novae formae ex formis iam exstantibus organice quodammodo crescant». En el borrador de noviembre «vera necessitas» fue atemperada con «vera utilitas Ecclesiae». El párrafo sobre la relación entre los fines cultuales y didácticos de la liturgia fue modificado para eliminar la falsa dicotomía que el primer borrador había expresado, probablemente para referirse a una crítica teológica a menudo presentada contra las reformas litúrgicas. En la discusión sobre los límites que debían fijarse en la adaptación litúrgica a las diferentes culturas, las palabras «approbante Sancta Sede» fueron omitidas en la declaración sobre la autoridad de las conferencias episcopales. Un párrafo que pedía la creación en la Congregación de ritos de un «Organismo central sobre la liturgia, la música y el arte sagrados» para coordinar y promover el trabajo de los organismos diocesanos y nacionales de liturgia fue totalmente suprimido.

Después de las revisiones y de la aprobación unánime del texto en la sesión plenaria de enero, lo único que faltaba era la firma del presidente de la Comisión litúrgica preparatoria, el cardenal Cicognani. Martimort dice que el cardenal recibió una fuerte presión externa[169]. Después de muchas vacilaciones Cicognani firmó el esquema el 1 de febrero, cuatro días antes de su muerte.

El esquema de la Comisión litúrgica preparatoria contenía un prólogo y ocho capítulos[170]. El primer capítulo, sobre principios generales, es notable por su contenido teológico, que fundamenta la renovación litúrgica en una sólida confesión cristológica, logrando combinar bien el punto de vista de la encarnación y el del misterio pascual, y en una eclesiología en la que el «totius Ecclesiae mirabile sacramentum» se realiza en sus acciones litúrgicas, ellas mismas

168. Ejemplos particulares en la historia textual se ofrecen en *Les étapes préparatoires du schéma de la Constitution sur la Liturgie*: La Maison-Dieu 155 (1983) 31-53, y en C. Braga, *La «Sacrosanctum Concilium»*, 117-134.

169. «Les cardinaux Pizzardo et Bacci, ainsi que les musiciens sonnaient l'alarme pour la défense du latin en péril; d'autres s'élevaient contre la décentralisation envisagée, d'autres enfin refusaient la réforme du bréviaire», A. G. Martimort, *La Constitution sur la Liturgie*, 66.

170. Prooemium; I. De principiis generalibus ad S. Liturgiam instaurandam atque fovendam; II. De sacrosancto Eucharistiae mysterio; III. De sacramentis et sacramentalibus; IV. De officio divino; V. De anno liturgico; VI. De sacra supellectile; VII. De musica sacra; VIII. De arte sacra. Cf. ADP II/3, 26-144, 275-368, 460-493.

anticipaciones de la plenitud escatológica de la Iglesia. La liturgia, pues, se relaciona con la misión total de la Iglesia y con la vida espiritual de los fieles. La mayor participación de los fieles sirve como supremo criterio de la renovación y la reforma litúrgicas, para lo cual se formulan luego normas generales, seguidas de otras particulares, debidas a la necesidad de adaptar la liturgia a las circunstancias y culturas locales, de expresar las funciones didácticas y pastorales de la liturgia y de respetar la naturaleza comunitaria y jerárquica de la Iglesia. La sección sobre la vida litúrgica de las diócesis y las parroquias ofrece brevemente una base litúrgica para una teología de la Iglesia local: se describe la liturgia episcopal como la «praecipua manifestatio Ecclesiae» y una noción teológica de la parroquia, como visible representación de toda la Iglesia, sustituye una estéril definición precedente que la consideraba como una simple «portio dioeceseos». Finalmente, también la iglesia local es valorizada en las secciones sobre las estructuras nacionales y diocesanas para promover la renovación litúrgica, teniendo autoridad las conferencias episcopales para tomar decisiones, sujetas a la *recognitio* de la santa Sede, a propósito de ciertas adaptaciones litúrgicas, incluida la de un mayor uso de la lengua vernácula.

Los capítulos siguientes proponen declaraciones teológicas más breves en las que se basan las recomendaciones específicas para la reforma de la liturgia. Entre las reformas prácticas más importantes propuestas estaban la reforma del leccionario, el mayor uso de la lengua vernácula en la misa, la práctica más holgada de la comunión bajo las dos especies, y más frecuentes oportunidades para la concelebración.

Para cada declaración teológica y reforma práctica, el esquema propone también una *Declaratio*, que técnicamente no forma parte del texto para el concilio, pero que fue añadida para proporcionar a los miembros de la Comisión central preparatoria explicaciones y justificaciones más completas sobre los puntos tratados[171]. Estas declaraciones serían objeto de algunas controversias, especialmente cuando fueron retiradas del texto, tal como fue revisado después de la discusión en la Comisión central preparatoria y sometido al concilio.

Entre todos los esquemas preparados para el concilio, el esquema *De Liturgia* sobresalía por el esfuerzo logrado que pusieron sus redactores para unir las dimensiones doctrinales y pastorales de las cuestiones que les fueron asignadas. Los principios provenían de un serio trabajo de *ressourcement*, evidente tanto en el esfuerzo por relacionar la vida litúrgica de la Iglesia con su centro cristológico como en el lenguaje bíblico y patrístico preferido en el esquema. Las reformas pastorales se basaban en la doctrina, pero, además, en el principio fundamental, también teológicamente fundado, del derecho y del deber de los fieles a participar en la liturgia. Fue esta síntesis intrínseca de lo doctrinal y lo pastoral lo que principalmente explica el hecho de que el texto de la Comisión litúrgica preparatoria fuera el único generalmente bien aceptado, cuando los padres del concilio comenzaron la revisión del material preparatorio.

171. El fascículo en el que el esquema fue presentado a la CCP afirmaba esto claramente en la página del índice: «Declarationes non pertinent ad textum conciliarem, sed ponuntur tantum ad explicandos canones»; cf. también el informe de Larraona a la CCP, ADP II/3, 54.

c) *La cuestión de la lengua*

Se dedica merecidamente una especial atención a este problema por varias razones. Ante todo, él explica las tensiones que con frecuencia surgieron entre los organismos preparatorios y algunos círculos de la curia romana. En segundo lugar, en sus varios aspectos, al menos por el modo como fue debatido, planteó el tema de la relación entre lo doctrinal y lo pastoral. Finalmente, representó una cuestión más que simbólica para ser discutida, algo que importa una renovación auténticamente pastoral de la Iglesia y un compromiso apostólico con el mundo moderno: en otras palabras, en la cuestión estaban en juego las nociones básicas de la Iglesia y de su papel en el mundo.

1. La lengua del concilio

El problema se planteó en primer lugar con motivo de la lengua que debía usarse en el concilio. A. Bacci había recomendado encarecidamente en L'Osservatore Romano, justo dos semanas después del anuncio del concilio, que debía ser el latín[172]. Esta era también la opinión de Tardini, que en su primera conferencia de prensa llamó al latín «la lingua della Chiesa, particolarmente adatta ad esporre i concetti della dottrina e le norme della disciplina». No se pensó en las traducciones simultáneas, añadió, por el peligro de generar confusión en el caso de que éstas fueran inexactas o de mala calidad[173].

La ayuda en el caso de usar el latín fue el único tema sobre el que se pidieron observaciones a los consejeros y miembros de la Comisión central preparatoria cuando comenzó a elaborarse el reglamento del concilio: «Firmo quod lingua Concilii latina esse debeat, an subsidia proponenda sint, ut ipsius usus et intellectus expeditior evadat»[174]. Entre las respuestas preparadas para la reunión de la Comisión central preparatoria de junio de 1961 encontró algún apoyo el uso excepcional de las lenguas vernáculas, al menos en las reuniones de las comisiones; por otra parte, también fue notablemente secundada la idea de un sistema de traducción simultánea[175]. La más fuerte oposición al uso de la lengua vernácula fue la de Pizzardo, prefecto, y la de Staffa, secretario, de la Congregación para los seminarios y las universidades, cuyos argumentos en favor del latín[176] anticiparon la *Veterum sapientia*, invocando la primacía de Ro-

172. A. Bacci, *In quale lingua si parlerà nel futuro Concilio ecumenico?*, en OssRom, 11 de febrero de 1959; volvió a la argumentación en OssRom, 3 de julio de 1960; cf. DC 57 (1960), 1001-1008.

173. ADA I 157; continuaban las discusiones, dice, sobre el uso de otras lenguas en el concilio y sobre las formas de ayudar a los participantes conciliares en el uso del latín. Tardini ya había hecho un anuncio semejante a la CAP el 26 de mayo de 1959; cf. AS, App. 8.

174. ADP II/1, 22.

175. Cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 48-52.

176. Cf. ADP II/1, 47-48 (Staffa) y 219-220 (Pizzardo). La observación de Pizzardo anticipa, a veces verbalmente, el argumento de la *Veterum sapientia* (cf. AAS 54 [1962] 131) y probable-

ma y la autoridad universal e inmediata del papa. Los supuestos eclesiológicos de este argumento fueron impugnados por Bea y Maximos IV[177].

En la conclusión de esta discusión de la Comisión central preparatoria el papa Juan dijo que el latín seria la lengua oficial del concilio, pero que ocasionalmente, donde fuera necesario, podrían usarse otras lenguas[178]. Discusiones y experimentos sobre el uso de la tradución simultánea continuaron hasta 1962, pero al final el *Ordo Concilii* impuso el latín para todas las sesiones públicas y las congregaciones generales, permitió sólo la ayuda de traductores y dejó espacio a las lenguas vernáculas sólo en las comisiones.

Esta decisión en favor del latín como la lengua oficial del concilio fue significativa por varios motivos. Los argumentos para conservarlo frecuentemente se basaban en su valor como instrumento de unidad y de exactitud doctrinal. Desde un punto de vista eclesiológico, éste era un argumento discutible, pues las Iglesias que usaban otras lenguas estaban dentro de la unidad católica y conservaban la fe ortodoxa. A nivel práctico, la opción del latín limitó, además, el grado de participación de muchos de los obispos e incluso su comprensión de los debates conciliares.

2. Las lenguas en los estudios eclesiásticos

Otro elemento de polémica fue el lugar del latín en la educación del clero. Muy recientemente, en una carta de la Congregación para los seminarios y las universidades del 27 de octubre de 1957 se había expresado inquietud por el bajón de la capacidad del clero para entender y usar el latín[179]. El *votum* antepreparatorio de la misma Congregación contenía una sección, *De cognitione et usu linguae Latinae in studiis ecclesiasticis*[180].

mente explica la aparición en ese texto, la única vez en los escritos de Roncalli, del texto en latín del canon 218 § 2; cf. A. Melloni, *Tensioni e timori nella preparazione del Vaticano II: La Veterum sapientia di Giovanni XXIII (22 febbraio 1962)*: CrSt 11 (1990) 291. En un discurso del 28 de octubre de 1961 Staffa invocó también el primado universal del papa y citó el mismo canon; cf. *L'unità della fede e l'unificazione dei popoli nel magisterio del Sommo Pontefice Giovanni XXIII*: Divinitas 6 (1962) 30.

177. ADP II/1, 306: «In hac quaestione non est procedendum ex aliquo principio, ceteroquin valde discutibili, linguam latinam esse linguam Ecclesiae «propter potiorem principalitatem». Ecclesia enim principalis Romana graece locuta est usque ad saeculum II; definitiva latinisatio linguae liturgicae facta est tantum secunda parte saeculi IV; saec. VII, cum Graeci numerosi essent Romae, liturgia iterum facta est bilinguis» (Bea); 379-380 (Maximos IV).

178. ADP II/1, 128; cf. el *votum* de Staffa, 52. El 7 de octubre de 1961 el papa habló brevemente sobre la utilidad del latín como instrumento de unidad y añadió que el concilio «offrirà un'altra occasione ai Padri, e cioè ai vescovi, di intendersi attraverso il vecchio e venerando latino»; ADP I, 114.

179. AAS 50 (1958) 292-296. Sobre esta carta, que, como dice Romita, «in nuce continet materiam Const. ap. *Veterum Sapientia*»: ME 87 (1962) 251, cf. los comentarios de I. Parisella: ME 83 (1958) 248-261, y M. Noirot, *Le Latin, langue vivante de l'Eglise*: Ami du Clergé 68 (1958) 537-546.

180. ADA III, 358-363.

Aunque este tema no había sido incluido en las *Quaestiones* oficiales asignadas a ella, la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios designó una subcomisión para preparar un texto *De lingua Latina in studiis ecclesiasticis rite excolenda*; este texto fue aprobado en la sesión plenaria de la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios en octubre de 1961[181]. Después de describir el «latinum sermonem» como «Ecclesiae catholicae ministrorum insigniter proprium» y un signo e instrumento claro de unidad, el texto deploraba el abandono del latín y la oposición a él y proponía sus *vota*, que exigían que los estudiantes clérigos aprendan latín antes de comenzar los estudios de filosofía y teología y que se use para enseñar y seguir esos estudios superiores. H. Jedin interpreta la introducción del adverbio «congrue» en la norma sobre el uso del latín en la enseñanza y el estudio de la filosofía y la teología como un intento de mitigar la norma[182], algo quizás visible también en la prescripción siguiente, que reconocía la necesidad de tener en cuenta las situaciones locales y permitía a las conferencias episcopales redactar normas apropiadas, sometidas a la aprobación de Roma.

La cuestión surgió también en la Comisión preparatoria para las misiones, uno de cuyos textos proponía que los estudios eclesiásticos, incluyendo los libros de texto y las lenguas usadas en la enseñanza, fueran prudentemente adaptados por los obispos a las culturas locales. Pero cuando este texto llegó a la Comisión central preparatoria, la *Veterum sapientia*[183] ya había fijado el principio general. Antes de discutir este documento, será útil considerar el último de los problemas implicados en la cuestión de la lengua.

3. Las lenguas en la liturgia

El aspecto más polémico de la cuestión fue el uso de la lengua vernácula en la liturgia, objeto de candente debate en el decenio anterior[184]. A medida que los defensores de la introducción de la lengua vernácula multiplicaban sus esfuerzos, comenzó lo que se ha llamado «un véritable barrage que l'Eglise entend opposer à toute velléité de liturgie solennelle en langue vulgaire»[185]. El 29 de abril de

181. Cf. ADP IV/2, 181-185. A. Stickler, *A 25 anni della costituzione apostolica «Veterum Sapientia» di Giovanni XXIII: Rievocazione storica e prospettive*: Salesianum 2 (1988) 372 (pero nótese que fue la ST la que aprobó este texto en esa fecha, no la CCP).

182. Cf. H. Jedin, *Lebensbericht*, Mainz 1984, 202.

183. Agagianian sintió, pues, necesario asegurar a la CCP: «Liceat observare quod studium linguae latinae in omnibus nostris seminariis in Missionibus in usu atque honore semper fuit et est. Id magis adhuc a nostris Episcopis et Missionariis inculcabitur ad mentem Encyclicarum *Veterum sapientia* a Summo Pontifice gloriose regnante nuper editarum». ADP II/3, 424. En la discusión que siguió sólo Godfrey (427) y Micara (433) se refirieron a la *Veterum sapientia*, este último proponiendo: «expedit fortasse ut dicatur in ratione studiorum pro clericis ubique terrarum erudiendis latinum sermonem excludi vel parvipendi non licere».

184. Cf. A.-G. Martimort, *Le problème des langues liturgiques de 1946 à 1957*: La Maison-Dieu 53 (1958) 23-55.

185. J. Claire, *La Messe basse solennisée*: RevGrég 35 (1956) 82.

1955, el santo Oficio promulgó un decreto que limitaba los recursos solicitando excepciones a la ley general sobre el latín en la liturgia[186]. Al final de ese mismo año, la encíclica *Musicae sacrae* confirmó el principio del latín como lengua litúrgica, con exhortaciones para lograr una mayor participación de los fieles mediante una mejor catequesis. Se pensó que esto había resuelto el problema[187].

De hecho la discusión no acabó, y el I Congreso internacional de pastoral litúrgica, celebrado en Asís en septiembre de 1956, vio a ambos grupos de opinión enfrentarse de nuevo. El tema anunciado del congreso era la pastoral litúrgica, pero la corriente subterránea que dirigió su preparación y el contenido de muchas de sus relaciones fue la introducción de la lengua vernácula. Consciente de que tales contracorrientes existían en todas partes, en el discurso de apertura del congreso el cardenal Cicognani trató de limitar los asuntos a la puesta en práctica de las directrices papales que ya habían sido dadas sobre la liturgia. En una sección, al parecer añadida a última hora, recordó a los participantes que en la *Mediator Dei* Pío XII había hablado del uso del latín como «signo impresionante de unidad y salvaguardia contra la corrupción de la verdadera doctrina»[188].

Las palabras de Cicognani, sin embargo, no impidieron que otros oradores abordaran, implícita o explícitamente, la cuestión de las lenguas litúrgicas. Pero cuando los participantes fueron recibidos por el papa Pío XII al final del congreso, recibieron una admonición que no fue estimulante para los defensores de la lengua vernácula:

> De parte de la Iglesia la liturgia actual comporta un deseo de progreso, pero también de conservación y de defensa. La Iglesia vuelve al pasado sin copiarlo servilmente y crea cosas nuevas en las mismas ceremonias, en el uso de la lengua vernácula, en el canto popular y en la construcción de las iglesias. Sin embargo, no estará de más recordar nuevamente que la Iglesia tiene graves razones para mantener con firmeza en el rito latino la obligación incondicional para el sacerdote celebrante de utilizar el latín, así como de emplear la lengua de la Iglesia cuando el canto gregoriano acompaña el santo sacrificio[189].

Una vez más los defensores del latín creyeron que tenían otro texto papal que resolvía definitivamente la cuestión[190].

186. J. Claire, *Un Décret du Saint-Office à propos des concessions faites aux diocèses allemands concernant l'usage de la langue vulgaire dans la liturgie*: RevGrég 34 (1955) 231-237.

187. AAS 48 (1956) 5-25. Para comentarios bastante diferentes, cf. A. Stohr, *The Encyclical «On Sacred Music» and its Significance for the Care of Souls*, en *The Assisi Papers: Proceedings of the First International Congress of Pastoral Liturgy, Assisi-Rome, September 18-22, 1956*, Collegeville 1957, 186-200; F. Romita, *Langue et catéchèse liturgique d'après l'Encyclique «Musicae sacrae disciplina»*: RevGrég 35 (1957) 95-107, 168-176.

188. Cf. *The Assisi Papers*, 13-16; para las circunstancias del discurso de Cicognani, cf. A. Bugnini, *La riforma liturgica*, 24-25.

189. Cf. AAS 48 (1956), 725.

190. Cf. J. Claire, *Le Ier Congrès International de Pastorale Liturgique*: RevGrég, Supp 35 (1956) 33-43; F. Romita, *Commentaire*: ME 82 (1957) 21-25; M. Noirot, *Le Saint-Siège et le mou-*

A pesar de estas intervenciones romanas, el problema no acabó. Surgió con frecuencia en los *vota* antepreparatorios presentados por los obispos del mundo[191]. Aunque en las *Quaestiones* oficiales el problema de la lengua vernácula aparecía sólo entre los temas asignados a la Comisión litúrgica preparatoria («Diligenter perpendatur an expediat linguam vulgarem in quibusdam Missae et Sacramentorum administrationis partibus permittere»)[192], otras dos comisiones se ocuparon de él.

En abril de 1961 la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales aprobó un texto *De usu linguarum vernacularum in liturgiis*, que fue presentado a la Comisión central preparatoria en enero de 1962[193]. Parece que el tema fue incluido en la agenda de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales debido a N. Edelby, representante del rito melquita, quien durante los tres últimos años había estado comprometido en una polémica con el santo Oficio sobre el uso de la lengua vernácula en sus liturgias melquitas en los Estados Unidos[194]. En diciembre de 1959, el delegado apostólico en los Estados Unidos informó a los obispos, siguiendo instrucciones recibidas de la santa Sede, que los sacerdotes de rito oriental debían dejar de usar en sus diócesis el inglés en la liturgia. El delegado explicó el porqué: «Debían evitar confundir introduciendo en las misas la lengua vernácula, pues, al hacerlo, daban a los promotores del abandono de la lengua latina en la sagrada liturgia la oportunidad de citar como ejemplo y precedente lo que los sacerdotes orientales están haciendo entre ellos». Una investigación de los melquitas descubrió que las instrucciones provenían no de la Congregación para las Iglesias orientales, sino del santo Oficio, que se había reservado todas las cuestiones sobre el uso de la lengua vernácula en la liturgia. Maximos IV recurrió directamente al papa el 5 de febrero de

vement liturgique contemporain: RevGrég 35 (1957) 45: «Si sur certain points de la législation ecclésiastique on peut admettre qu'une réprobation ne soit pas forcément définitive, ici les adjectifts et adverbes employés par le Saint-Père, et qu'un canoniste se devait de souligner *ex professo*, montrent nettement de le Saint-Siège, en pleine conscience de cause en vue du bien de l'Eglise, ne peut faire de concessions sur ce point» (45).

191. Cf. el sumario de la *Sintesi finale* 16: «Soltanto una sessantina di Vescovi e Prelati chiedono che sia conservato il latino nella liturgia. Un numero invece di gran lunga superiore auspica un maggior uso della lingua volgare nella S. Messa, almeno per la parte catechetica (354 Vescovi e Prelati), nella amministrazione dei sacramenti, eccettuata la formula (305 Vescovi e Prelati) e in altri riti». El *votum* antepreparatorio de la congregación de ritos había incluido una sección *De lingua liturgica latina et de linguis vernaculis in celebranda liturgia admittendis*, ADA III, 266-275, en el que había una amplia y no benevolente revisión de todos los argumentos contra el uso del latín. Pero esto iba seguido de recomendaciones bastante cautelosas: 1) «adnitendum esse quam maxime, ut usus linguae latinae in Liturgia Ecclesiae «latinae» in suo statu exercetur»; 2) que el clero sea bien preparado en la comprensión y en el uso del latín, «ita ut ex hoc capite removeatur omnis iusta contra linguam latinam liturgicam quaerimonia»; 3) que en el ritual romano revisado, en latín, se identifiquen también «illi textus qui in linguam vernaculam, ubi necessitas aut opportunitas hoc suadeant, transverti possent».

192. ADP II/1, 412.

193. ADP II/2, 248-258.

194. Cf. *Les églises orientales catholiques*, 443-444; N. Edelby, *Comments on a Recent Decision of the Holy Office*, texto mecanografiado, fechado: «Cairo, mayo 1960» (F-McManus).

1960[195], y el 31 de marzo el santo Oficio emitió un decreto formal permitiendo el uso de la lengua vernácula, excepto para la anáfora. A pesar de la notable ignorancia de la liturgia bizantina que este decreto revelaba[196], fue recibido con satisfacción por Maximos IV, que urgió obedecerlo «en attendant un amendement». Se comprende que los melquitas quisieran que el concilio salvaguardara sus privilegios inmemoriales en materia de lenguas.

El esquema de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales pidió al concilio la confirmación de la antigua ley consuetudinaria que permitía a las Iglesias orientales el uso de cualquiera de las lenguas que consideraran mejor para el bien de las almas. Los cuatro *vota* que articulaban esta posición iban precedidos de un breve prólogo que justificaba bíblica y tradicionalmente la práctica y argumentaba que no perjudicaba a la unidad de la Iglesia sino que la mostraba con mayor esplendor. En su presentación del texto a la Comisión central preparatoria, el cardenal Cicognani analizó en varios puntos las diferencias entre la práctica occidental y oriental en la cuestión de las lenguas populares e hizo notar que la práctica occidental había afectado, sobre todo desde Trento, a la legítima práctica de las Iglesias orientales. Tres de las cuatro respuestas formales (Ruffini, Jullien, Browne) pidieron cautela debido al probable impacto de esa decisión, relativa a las Iglesias orientales, sobre la cuestión del latín en la Iglesia occidental: «Ne igitur Latini dicant –señaló Jullien– si isti et illi, cur et non nos?»[197].

La cuestión fue abordada también por la Comisión preparatoria para las misiones en su esquema *De sacramentis ac de s. liturgia,* discutido por la Comisión central preparatoria a finales de marzo de 1962[198]. El texto de la Comisión preparatoria para las misiones proponía también un principio general: «Ex S. Scriptura scimus quod omnes linguae ordinatae sunt ad laudem Christi; talis laus maxime in liturgia efficitur, in qua lex intelligibilitatis linguae cultus pro omnibus adunatis ab Apostolo enunciata fuit. Diversitas consuetudinum et rituum semper in Ecclesiis adfuit, divitiam unitatis Ecclesiae quam maxime ostendens». El texto, sin embargo, fue muy cauto en sacar conclusiones de esta «ley apostólica de la inteligibilidad»; buscaba sólo «quemdam usum linguae vernaculae, et quemdam rituum adaptationem ad ingenium populorum et ad conditiones locales»[199]. Aquí también se pidió cautela durante la discusión en la Comisión central preparatoria, particularmente de parte de Ruffini, Lefebvre y D'Alton, que sostenían el principio de «unitas visibilis Ecclesiae Catholicae manifestatur praesertim per uniformitatem visibilem cultus»[200].

195. En el F-MacManus puede encontrarse una traducción inglesa de la *Declaratio Beatitudinis Suae Maximos IV, Patriarchae Antiochen. Melchitarum.*

196. Cf. las observaciones de la editorial en Irénikon 33 (1960) 232-233 y en Proche Orient Chrétien 10 (1960) 134-135.

197. ADP II/II, 251; Jullien había defendido el latín como un instrumento de cultura en *Cultura cristiana alla luce di Roma,* Roma 1956, 34-43, y en *Etudes ecclésiastiques dans la lumière de Rome,* Paris 1958. Para la discusión en la CCP, cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina,* 143.

198. ADP II/3, 369-394.

199. ADP II/3, 370.

200. ADP II/3, 388.

Por su parte, la Comisión litúrgica preparatoria, en su primera sesión plenaria, en el mes de noviembre de 1960, creó una subcomisión *De lingua latina*, cuyo tema de trabajo estaba articulado en tres cuestiones: si debía mantenerse del todo el uso del latín; si debía permitirse algún uso de la lengua vernácula, y, en caso afirmativo, en qué partes y en qué grado; cómo podía prepararse a los clérigos en el latín para que fueran capaces de entenderlo y usarlo en la liturgia[201].

En la primera reunión de la subcomisión, el 15 de noviembre de 1960, su relator, D. Borella, opinó que el asunto podía ser tratado con bastante facilidad partiendo de las observaciones presentadas por varias congregaciones romanas que revelaban el sentir de la santa Sede[202]. Otros miembros, sin embargo, discreparon por completo y sostuvieron que había que abordar el problema desde el punto de vista de los principios que serían válidos para toda la Iglesia, tanto oriental como occidental[203]. Botte preparó luego una relación sobre las lenguas litúrgicas en la que brevemente analizaba la historia y la situación actual antes de estudiar las razones a favor y en contra del uso de la lengua vernácula[204]. Según Botte, esta relación fue aprovechada como base para el informe que Borella preparó para la sesión plenaria de la Comisión litúrgica preparatoria de abril de 1961[205]. Este texto documentaba la variedad de las lenguas litúrgicas en la tradición de la Iglesia y cómo los conflictos habían terminado ordinariamente con la legitimación por la Iglesia de las lenguas litúrgicas locales[206].

Dentro de la subcomisión, la oposición más fuerte a un mayor uso de la lengua vernácula fue la de H. Anglés, ardiente defensor del canto gregoriano, cuya suerte sabía bien que dependía del mantenimiento del latín[207]. Parece que él fue el responsable del miedo que se suscitó en varios círculos romanos, difundiendo la idea de que la Comisión litúrgica preparatoria era enemiga del latín e intentaba proponer innovaciones radicales en el uso de la lengua vernácula.

Al parecer debido a la oposición de Anglés, el 4 de marzo de 1961 Bugnini presentó un *pro-memoria* defendiendo su comisión contra estas acusaciones[208].

201. Cf. C. Braga, *La «Sacrosanctum Concilium»*, 115-116.

202. A Borella le preocupaba que por pedir demasiado con respecto a la lengua vernácula pudiera comprometerse toda la causa; él buscaba un cambio gradual «così da non provocare una rivoluzione ma una evoluzione, che prepari gradualmente il terreno»; citado por M. Paiano, *Il rinnovamento della liturgia*, 106-107.

203. *Relatio de sessione Subcommissionis «De lingua latina» Romae, die 15a novembris,... habitae* (F-MacManus). B. Botte sostenía que debería cambiarse el verdadero título de la subcomisión, pues ella restringía su atención a la Iglesia latina.

204. *Relatio de linguis liturgicis*, sin fecha, pero probablemente de finales de 1960 (F-McManus).

205. B. Botte, *From Silence to Participation: An Insider's View of liturgical Renewal* (=*Le mouvement liturgique: Témoignage et souvenirs*), Washington 1988, 120-121. El informe de Borella, que fue suprimido de la agenda de la sesión plenaria de abril, fue más tarde publicado por él en Ambrosius 44 (1968) 71-94, 137-168, 237-266.

206. M. Paiano, *Il rinnovamento della liturgia*, 109.

207. Cf. H. Anglés, *Il prossimo concilio ecumenico e la musica sacra*: Bollettino degli Amici del Pont. Instituto di Musica Sacra 11 (1959) 6; y el *votum* sometido a la CAP por el instituto Anglés, ADA IV/II/1, 226.

208. Cf. A. Bugnini, *La riforma liturgica*, 34-36; en la página 33 nombra a Anglés como la

A la vez que advertía que la Comisión litúrgica preparatoria no había llegado aún a una conclusión definitiva, anticipaba la probabilidad de que se siguieran dos directrices: que debía mantenerse el latín «nel modo più assoluto» para el clero, y que la lengua vernácula en la liturgia para los fieles seguiría los principios establecidos por Pío XII y el santo Oficio. Bugnini hizo notar que una comisión mixta con la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios había llegado a un acuerdo sobre la necesidad de conservar el latín en la educación del clero; por otra parte, una comisión análoga con la Comisión preparatoria para las misiones había pedido una «forma più funzionale» para los territorios de misión. En cuanto a la Comisión litúrgica preparatoria, ésta pediría a sus subcomisiones que incluyeran las posiciones de la minoría sobre puntos discutidos, dejando que la comisión plenaria fuera quien tomara una decisión. Si toda la Comisión litúrgica preparatoria no podía llegar a un acuerdo, el problema se dejaría para el concilio. En cualquier caso, concluía Bugnini, la Comisión central preparatoria estaría en condiciones de coordinar el material que varias comisiones habían enviado, «scegliendo la posizione che crederà più opportuna per presentarla all'esame dei Padri del Concilio»; una sutil insinuación al hecho de que las cuestiones planteadas en el proceso preparatorio debía resolverlas la Comisión central preparatoria y no la curia.

El *pro-memoria* de Bugnini tuvo, sin embargo, muy poco efecto y el 25 de marzo de 1961 *L'Osservatore Romano* publicó un artículo anónimo firmado con tres asteriscos, «Latino, lingua della Chiesa», que era una vigorosa defensa de la necesidad para la Iglesia de una lengua «universal, inmutable y no vulgar»[209]. El artículo llegaba a ser particularmente fuerte al referirse a «la campagna in atto contro il latino liturgico», usando palabras como capciosidad, deslealtad, fanatismo iconoclasta e intemperancia. Acababa pidiendo a los sacerdotes sumisión y obediencia a las «parole ammonitrici» de Pío XII en el congreso de Asís[210].

En respuesta a tal presión, en su segunda sesión plenaria del mes de abril, la secretaría de la Comisión litúrgica preparatoria pensó que lo más prudente era retirar de la agenda la relación preparada por la subcomisión *De lingua latina* y en su lugar considerar la cuestión como surgía en las relaciones de las otras subcomisiones[211]. Bugnini hizo que Vagaggini preparara un texto sobre las len-

fuente de la crítica de que la LI era «il nemico numero uno del latino». No identifica a quién dirigió su pro-memoria.

209. El artículo también fue publicado en francés en DC 58 (1961) 593-610 y en RevGrég 40 (1962) 32-41, la cual tomó prestada su traducción de Nouvelles de Chrétienté. Hay razón para pensar que el artículo iba dirigido no solo a la LI sino también al libro, recientemente publicado, de P. Winninger, *Langues vivantes et liturgie*, Paris 1961, quizás sobre todo porque había sido objeto de una reseña larga y favorable en Etudes.

210. Como resultado, según parece, del artículo de L'Osservatore Romano, comenzaron a circular los rumores de que la CT estaba tratando de apropiarse la cuestión de las lenguas litúrgicas. «Quod est falsum», escribió Tromp, añadiendo con tono humorístico: «Forsan confundunt Comm. Theol. et S. Off.», S. Tromp, *Diario*, 12 de abril de 1961.

211. En una nota escrita entonces a propósito de la exclusión de la relación sobre el latín, A.-G. Martimort comentaba: «Haec relatio haud lecta fuit, subcommissio vero fuit silentio sepulta,

guas litúrgicas, que propusiera una solución de compromiso: la lengua vernácula sería permitida en las partes didácticas de la liturgia, pero en las demás se conservaría el latín. En la sesión hubo entre los miembros un debate candente sobre el tema, y en ella Cicognani amonestó contra el cambio de la tradición. Parece que se interpuso un recurso al papa[212], y las observaciones de Felici pocos días después sobre la libertad de discusión en las comisiones se interpretaron como una señal de que la Comisión litúrgica preparatoria podía continuar discutiendo la materia[213].

Mientras pasaba todo esto en la Comisión litúrgica preparatoria, el Secretariado para la unidad de los cristianos se disponía a prestar su apoyo. El secretariado se había hecho cargo del problema del latín, particularmente en conexión con la relación entre unidad y uniformidad[214]. En febrero de 1961, la subcomisión del Secretariado para la unidad de los cristianos sobre cuestiones litúrgicas había preparado un *votum* que reclamaba «linguae vernaculae usus quam latissimus» en la misa y en los sacramentos. Aun antes de la sesión plenaria de abril, quizás debido a la controversia romana, este texto había sido debilitado con la fórmula «latiori usu».

Cuando el Secretariado para la unidad de los cristianos se reunió para su sesión de abril, Bea ya había participado en la discusión de la Comisión central preparatoria sobre el esquema preparado por la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales y había oído los argumentos a favor del latín como un signo de unidad. Podía también haber visto las implicaciones ecuménicas de la eclesiología universalista y uniformista presupuestas en el artículo sobre el latín de *L'Osservatore Romano*. Esto puede explicar el vigor de su declaración al comienzo de la reunión: «il faut insister avec force contre l'idée que la langue latine soit une signe d'unité. Elle est signe d'uniformité plutôt que signe d'unité». Mientras que los miembros escuchaban a los defensores del valor universal del latín, la posición de Bea, defendida teológicamente por Thils[215], quedaba reflejada en el *votum* claro y firme del Secretariado para la unidad de los cristianos, que fue enviado a la Comisión litúrgica preparatoria: «Ut Concilium, exponens renovationis liturgicae principia, caute abstineatur ab omnibus ex-

cum cardinalis Pizzardo et alii adversus card. Cicognani offendissent, quod ille de re tam ardente disputare siverat»; *La Constitution sur la Liturgie*, 64.

212. Cf. P. Jounel, *Genèse et théologie*, 15; K. Hughes, *The Monk's Tale: A Biography of Godfrey Diekmann, O.S.B* , Collegeville 1991, 189.

213. Cf. C. Braga, *La «Sacrosanctum Concilium»*, 97-99, 106; P. Jounel, *Genèse et théologie*, 15, 48-51; M. Paiano, *Il rinnovamento della liturgia*, 109-113.

214. Para lo que sigue, cf. M. Velati, *La proposta ecumenica*, 296-300.

215. «Il appartient à l'essence de l'unité de se manifester dans la diversité; car l'unité du monde apparait plus clairement et en même temps sa multiformité devient plus manifeste. La pluralité des langues ne s'oppose pas à l'unité; au contraire il appartient à l'essence de l'unité de s'exprimer dans une richesse pluriforme». El papa Juan en una alocución del 19 de agosto de 1961, recordada sólo indirectamente en L'Osservatore Romano, trató la cuestión de la unidad en la variedad. Advertía que mientras que el latín se usa en los ritos romano y ambrosiano, las lenguas griega y eslavas se usan en otros ritos. La unidad de la Iglesia hay que encontrarla en otra parte: «Orbene, se molteplice è la varietà dei Riti (e ciò conferma bellezza ed incanto) unico è il fondamento e identica la fede»; ADP I, 103.

pressionibus quae supponerent liturgiam catholicam cum liturgia latina romana identificari et latinam linguam vinculum necessarium unitatis catholicae esse».

El primer borrador del esquema sobre la liturgia (agosto 1961), preparado por la secretaría de la Comisión litúrgica preparatoria después de la reunión de abril, seguía exigiendo la introducción de la lengua vernácula, sobre todo en las partes didácticas, principio este que más tarde se aplicó a la misa y al oficio divino[216]. En su *Declaratio* sobre el breviario la Comisión litúrgica preparatoria expresó su más fuerte posición sobre la materia. Reconocía que debía conservarse el latín pues era un «certum vinculum unitatis». Pero en seguida señalaba que el estudio del latín estaba decayendo rápidamente en todas partes y que la Iglesia no era capaz de contener esa decadencia. Subrayaba también la siguiente observación: «quaestionem linguae in Liturgia esse in se quaestionem culturalem et non religiosam sensu stricto». Era inútil desde un punto de vista espiritual obligar a los sacerdotes que no entienden el latín a continuar usándolo en su oración diaria. Finalmente, decía la Comisión litúrgica preparatoria que el uso de la lengua vernácula fomentaría la reunión de los cristianos. En el esquema revisado que fue enviado a los miembros de la Comisión litúrgica preparatoria en noviembre el principio general y sus aplicaciones particulares permanecieron los mismos[217].

Fue en este momento, sin embargo, cuando tuvo lugar la primera de las dos intervenciones del papa Juan. Su carta apostólica del 7 de diciembre de 1961 dirigida a Anglés con motivo del cincuenta aniversario del Instituto pontificio para la música sagrada pareció justificar la posición de su director. El papa alabó al Instituto por su cultivo y defensa del latín en las liturgias solemnes, para lo cual tomó una frase de la *Mediator Dei*: «perspicuum est venustumque unitatis signum»[218]. Por muchas razones el latín debería seguir ocupando ese lugar principal; las dificultades de comprensión podrían resolverse con una mayor catequesis litúrgica y con el uso de misales por los fieles. Aunque era posible una mayor adaptación en las liturgias no solemnes, el papa concluía que «in liturgia sollemni, sive in templis dignitate praecellentibus, sive in parvis aedibus sacris oppidulorum, Latinae linguae regale sceptrum et nobile exercere imperium fas semper erit»[219].

216. «In liturgia amplior locus linguae vernaculae concedatur; praeprimis in partibus directe didacticis et saltem in cantibus et orationibus populo magis propriis. Conferentiae Episcopalis in singulis regionibus sit, annuente Sancta Sede, limites et motum (*sic*=modum) linguae vernaculae in liturgia admittere statuere». Una propuesta semejante se hizo explícitamente sobre la misa en el n. 48. Jungmann se quejó con Bugnini de que él había cambiado el texto aprobado en abril, «modum et mensuram», a «modum et limites»; cf. M. Paiano, *Il rinnovamento della liturgia*, 118.

217. La *Declaratio* que acompañaba el párrafo sobre el uso de la lengua vernácula en el oficio divino había sido algo abreviada y un poco atenuada en su agresividad.

218. Cf. AAS 39 (1974) 544-545: «Latinae linguae usus... perspicuum est venustumque unitatis signum, ac remedium efficax adversus quaslibet germanae doctrinae corruptelas». Estas observaciones de la encíclica fueron constantemente invocadas por los defensores del latín y es quizás significativo que el papa Juan sólo hace uso del primero de los dos argumentos de Pío XII.

219. AAS 53 (1961) 812. Para los contrarios al latín, la conservación del puesto supremo de la liturgia solemne era fundamental.

Los dos bandos trataron en seguida de usar la carta papal como un arma en la batalla. Anglés la vio como una justificación de su larga y dolorosa campaña en defensa del canto gregoriano y del latín[220]. Bugnini, sin embargo, previno contra la exageración del peso jurídico de la carta y vio en el estrecho vínculo que el papa establecía entre el latín y el canto una razón para sostener que este último no podía ser adaptado a los lenguajes musicales modernos[221].

A pesar de los esfuerzos de Bugnini por minimizar la importancia de la carta del papa Juan, la Comisión litúrgica preparatoria creyó prudente hacer algunos ajustes en su esquema. El borrador de noviembre había descrito la liturgia solemne como «in cantu celebrata»; pero en la sesión plenaria de la Comisión litúrgica preparatoria del mes de enero esto se cambió a «lingua latina celebrata»[222]. El cambio en serio fue el que Bugnini quiso insistentemente que se incluyera en el artículo sobre las lenguas litúrgicas: «Latinae linguae usus in Liturgia occidentali omnino servandus est»[223]. La inserción de esta fuerte declaración parece haber sido el precio a pagar por el apoyo de Cicognani al esquema[224]. Por otra parte, todas las peticiones particulares en pro de un mayor uso de la lengua vernácula se conservaron en el texto. Esta última sesión plenaria de la Comisión litúrgica preparatoria tuvo lugar sólo diez días antes de que el papa Juan anunciase la próxima publicación de un documento sobre el uso del latín en los estudios eclesiásticos[225]; y es posible que la nueva cautela en la Comisión litúrgica preparatoria refleje que estaban al corriente de lo que se preparaba.

El 22 de febrero de 1962, en medio de una ceremonia muy solemne, el papa firmó la Constitución apostólica *Veterum sapientia*[226]. Muchas cosas quedan

220. Cf. el comentario de H. Anglés, escrito después de que la *Veterum sapientia* había sido promulgada, *La Lettera Apostolica «Iucunda laudatio»*: Bolletino degli Amici del P. Istituto di musica sacra 14 (marzo-diciembre 1962) 57.

221. A. Bugnini, *Adnotationes*: Ephemerides Liturgicae 76 (1962) 63-68. En sus *Adnotationes*: ME 87 (1962) 96-103, F. Romita responde detalladamente a muchos de los puntos de Bugnini. Para una acogida igualmente agradecida de la carta papal, cf. J. Gajard, *Lettre «Jucunda laudatio» de S. S. Jean XXIII à Mgr H. Anglés*: Etudes Grégoriennes 5 (1962) 7-8.

222. ADP II/3, 462; cf. M. Paiano, *Il rinnovamento della liturgia*, 128, 130.

223. Sin embargo, a este severo principio le seguían luego dos párrafos que casi lo contradecían al legitimar un más amplio uso de la lengua vernácula allí donde es útil para la gente y al permitir que las conferencias episcopales establecieran los «limites et modum linguae vernaculae in Liturgiam admittendae».

224. «Bugnini se había dejado apoderar de toda clase de dudas y temores; afirmaba con mucha franqueza que el texto tenía que ser aceptable a la Eminenza que debe presentarlo a la comisión central. Su Eminenza, en cambio, está alarmado sólo por dos cosas, por la lengua vernácula y por un aparente intento por acortar injustamente el oficio divino... En cuanto a la lengua, no había algún cambio esencial, sino una frase que fue incluida (pienso que para dar gusto a Pizzardo): Lingua latina omnino retinenda est. Esta frase va, desde luego, interpretada a la romana: las excepciones son más numerosas que la regla». McManus a Diekmann, sin fecha, pero probablemente enero de 1962 (F-McManus).

225. Cf. DMC IV, 147; Caprile I/2, 276.

226. AAS 54 (1962) 129-135, con las *Ordinationes* publicadas por la Congregación de estudios y seminarios el 22 de abril de 1962, 339-368. Cf. A. M. Stickler, *A 25 anni dalla costituzione apostolica*; y A. Melloni, *Tensioni e timori*, 275-307. Para los comentarios contemporáneos, cf. A. Bacci, en OssRom 26-27.2.1962 = DC 59 (1962) 399-406; F. Romita, *Adnotationes*, ME 87

aún por aclarar sobre este hecho: su historia textual, las relaciones entre el documento y la cuestión del latín como había aparecido en varios textos que estaban siendo preparados para el concilio, y los motivos del papa.

En cuanto a sus orígenes, se sabe que el *votum* de la Congregación para los seminarios y las universidades había propuesto la preparación de una «Constitutio de linguae latinae disciplina» cuya estructura anticipaba muy de cerca la de la *Veterum sapientia*[227]. La congregación parece haber continuado el trabajo sobre este proyecto, aun cuando la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios estaba trabajando en su esquema sobre el latín en los estudios eclesiásticos[228], quizás en parte porque consideraba el documento de la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios demasiado poco exigente[229]. Stickler piensa que ambos textos fueron presentados al papa y que él encomendó a monseñor Tondini la tarea de redactar la constitución apostólica[230]. Las breves instrucciones del papa han sido puestas al alcance de todos: el texto debería evitar toda rigidez, afirmar también la dignidad del griego y de otras lenguas antiguas, y hacer un serio esfuerzo para explicar a los asiáticos y africanos por qué la Iglesia guarda como un tesoro el latín[231].

En el contenido, la parte primera y expositiva de la *Veterum sapientia* sigue de cerca los argumentos principales del artículo de *L'Osservatore Romano*, del que en algunos puntos es una simple traducción[232]. El texto papal difiere muy marcadamente por la breve declaración de respeto para con otras lenguas sagradas antiguas y sobre todo por la ausencia de las más exuberantes expresiones de la Iglesia como una «supercultura».

Hacia el final de esta declaración, el papa presenta la *Veterum sapientia* como una respuesta autorizada a las recientes controversias sobre el latín y a las

(1962) 199-275; O. Rousseau, *Veterum Sapientia*: RNouv 35 (1962) 361-367; M. Noirot, *Etude et usage de la langue latine: La Constitution apostolique Veterum Sapientia*: RevGrég 40 (1962) 75-101; K. Rahner, *Über das Latein als Kirchensprache*: ZKTh 84 (1962) 275-299; D. Staffa, *De Constitutione Apostolica «Veterum sapientia» rite exsequenda*: Seminarium 14 (1962) 428-438.

227. ADA III, 363.

228. Pero, al parecer, ¡sin el conocimiento de la subcomisión dentro de la ST que estaba preparando un texto para el concilio! Cf. A. M. Stickler, *A 25 anni dalla costituzione apostolica «Veterum Sapientia»*, 372-374, donde habla de la promulgación de la *Veterum sapientia* como «un colpo di scena».

229. Esta es la opinión de Jedin, que en la ST se había opuesto al uso del latín en la educación del clero y refiere que se había logrado una fórmula de compromiso: «Die Spitze war unzweideutig gegen die Kommission gerichtet, die Neolatinisten der Kurie wollten ihr und dem Konzil zuvorkommen, und es war ihnen gelungen, dem Papst die Zustimmung zu einem Dekret abzuringen, dessen Undurchführbarkeit offensichtlich war», H. Jedin, *Lebensbericht*, 202-203; Caprile I/2, 386n, registra un parecer análogo en Roma: que la *Veterum sapientia* estaba proyectada para «far scavalcare il testo di uno schema già preparato per il Concilio, benché non con l'accordo unanime della Comm. degli studi e dei seminari».

230. A. M. Stickler, *A 25 anni*, 372.

231. Cf. A. Melloni, *Tensioni e timori*, 289.

232. Del mismo modo, en la alocución con motivo de la promulgación de la *Veterum sapientia* los argumentos del papa siguen muy de cerca los del artículo de L'Osservatore Romano; cf. DMC IV 169-171.

peticiones recibidas de muchos obispos para que la santa Sede declarara su opinión. La respuesta tomó la forma de ocho normas; las dos primeras pedían a los obispos no sólo cumplir las disposiciones sino también vigilar para que ninguno de sus súbditos, «novarum rerum studiosi», escribiera contra el uso del latín «sive in altioribus sacris disciplinis tradendis sive in sacris habendis ritibus usurpandam scribant, neve praeiudicata opinione, Apostolicae Sedis voluntatem hac in re extenuent vel perperam interpretentur». Las otras normas instaban a que los estudiantes eclesiásticos lograran tener un buen conocimiento del latín antes de comenzar sus estudios superiores, que, si era necesario, se alargara el tiempo de sus estudios para alcanzar este objetivo, que se usara el latín en las clases y en los libros de texto, que la Congregación para los estudios creara un instituto para promover el estudio del latín y del griego, que los obispos cuidasen también de que sus estudiantes adquirieran un buen conocimiento del griego, y que la Congregación elaborase normas para aplicar la constitución apostólica.

Estas normas, sobre todo la prohibición de cuestionar el uso del latín en la liturgia, se interpretaron generalmente como solución de los problemas antes de que el concilio pudiera ni siquiera discutirlos, opinión que fue recibida con cierta satisfacción en algunos círculos[233], pero con consternación en otros. Un grupo de católicos holandeses publicó una carta abierta dirigida a sus obispos protestando por la exclusión del problema de las lenguas litúrgicas. En respuesta a ésta y otras críticas, llegaron garantías de que la cuestión de la lengua litúrgica permanecería en la agenda conciliar[234]. (Por otra parte, la *Veterum sapientia* pedía que el decreto de la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios sobre ese tema fuera retirado de la agenda de la Comisión central preparatoria[235]).

233. Cf. F. Romita, *Adnotationes*, 257-258; a M. Noirot, *Etude et usage de la langue latine*, 88-89, no le preocupaba que el papa hubiese tomado esta medida justo antes del concilio: «Mais le Pape n'est-il pas le chef de l'Eglise? Et s'il a voulu précisément promulguer sa volonté bien arrêtée de voir le réveil de la formation latine des clercs à l'aube même du Concile —dont les préparatifs ont sans doute contribué à démontrer l'urgence d'une telle mésure— n'at-il pas à la fois qualité et grâce d'état pour le faire? Lorsqu'on lit que d'aucuns font campagne pour que le Concile revienne sur cette question (sous-entendu: pour modifier les décisions papales), on se demande si les auteurs de semblables requêtes n'ont pas oublié qu'aucun décision conciliaire (à supposer qu'elle soit proposée!) ne pourrait avoir de valeur contre la volonté papale». Noirot terminaba recordándoles que todo aquel que recurre desde un papa a un concilio general es sospechoso de herejía y automáticamente excomulgado (c. 2332)!

234. Cf. Caprile I/2, 386, 538; R. Rouquette: Etudes 313 (1962) 104-107 (=*La fin d'une chrétienté* I, 172-175). Es interesante notar que Staffa, en la conferencia pronunciada en la universidad católica de América el 9 de julio de 1962, llegó a la misma conclusión: «...nullo modo Constitutio dirimendam spectat quaestionem de vulgari sermone in sacra Liturgia adhibendo; quare, verbi causa, quae Oecumenico Concilio de catechumenorum Missa, quam vocant, vulgari cuiusque gentis sermone celebranda, ab ipsius Concilii Patribus, si iisdem iudicanda proponentur, definienda erunt», *De constitutione apostolica «Veterum sapientia» rite exsequenda*, 435.

235. No se sabe quién tomó esta decisión. Vale la pena hacer la observación de que cuando, poco menos de una semana antes de la promulgación de la *Veterum sapientia*, el papa habló a la CCP y reflexionó sobre el texto de los seminarios que la CCP acababa de estudiar, no hizo re-

Después de todo, el esquema *De sacra liturgia* enviado a la Comisión central preparatoria presentaba en el número 24 un principio general («Latinae linguae usus in Liturgia occidentali omnino servandus est») que, sin embargo, estaba muy limitado por las continuas demandas a favor de la lengua vernácula en la misa, en los rituales y en el breviario.

Cuando este texto se presentó a la Comisión central preparatoria, el cardenal Larraona había sucedido a Cicognani como presidente de la Comisión litúrgica preparatoria. La falta de entusiasmo de Larraona por la introducción de la lengua vernácula se hizo evidente en sus observaciones a la Comisión central preparatoria sobre el principio general establecido en el número 24. Larraona dijo que el principio se aplicaba únicamente a aquellas acciones estrictamente litúrgicas para las cuales ya había sido expresamente concedido en algunas regiones. En cuanto a introducirlo en otros casos, apeló a la *Veterum sapientia* y a su prohibición de una discusión ulterior sobre un uso más amplio de la lengua vernácula en la liturgia[236]. Esta referencia no muy fina, secundada en la reunión de la Comisión central preparatoria sólo por Spellman[237], no impidió una discusión que reveló la clara división de opiniones en la materia. El respaldo más vigoroso a la introducción de la lengua vernácula vino de Léger, quien, por lo mismo, instó a que el texto sobre el latín fuera modificado de «omnino servandus est» a «servetur», y de Montini, que presentó una larga argumentación apelando también a la declaración de la *Veterum sapientia* sobre el uso en la Iglesia de las lenguas litúrgicas antiguas[238].

El tema surgió de nuevo cuando la Comisión central preparatoria tomó en consideración la propuesta de la Comisión litúrgica preparatoria de permitir el uso de la lengua vernácula en el oficio divino. Aunque el respaldo a esto parece haber sido grande, hubo también una fuerte resistencia, particularmente a la afirmación de que la Iglesia debería acomodarse a la decadencia casi universal del conocimiento del latín. Cuatro cardenales, entre ellos Ottaviani, apelaron explícitamente a la *Veterum sapientia*[239]. Hay también una referencia indirecta a esto en las observaciones de Alfrink, quien, después de advertir que una tercera parte de sus sacerdotes deseaban rezar el breviario en la lengua vernácula, los defendió contra la acusación de que eso les catalogaba entre los «rerum novarum studiosi»[240].

ferencia alguna a este texto, aun cuando aludió al «solemne encuentro» en el cual él la había firmado; cf. ADP I, 177-179.

236. ADP II/3, 63.

237. ADP II/3, 67.

238. ADP II/3, 70-71, 84-87.

239. «Quod autem maxime horreo est novum vulnus quod infertur contra linguam latinam in sacra Liturgia: insinuatur possibilitas dicendi Breviarium in lingua vulgari a sacerdotibus. Ratio esset quia multi non intelligunt linguam latinam. Miror posse esse sacerdotem qui ordinatur antequam bene noverit linguam latinam. Et valde doleo quod remedium suggeratur non iam conforme ultimo documento pontificio *Veterum sapientia*, sed potius consecrando concessionibus ignorantiam linguae liturgicae, scholasticae, theologicae ipsius Ecclesiae», ADP 1/3, 350-351.

240. ADP II/3, 349. La frase «rerum novarum studiosi» había aparecido en la advertencia de la *Veterum sapientia* contra los que hablaban en contra del uso del latín en la liturgia.

La complicada controversia sobre el latín es interesante por varias razones. A nivel organizativo, explica las complejas relaciones que existieron no sólo entre las varias comisiones preparatorias y entre ellas y diversas congregaciones de la curia, sino también entre el papa y la preparación del concilio y entre la curia y el concilio mismo. Esencialmente, un repaso de las controversias que precedieron a la *Veterum sapientia* y de los comentarios sobre ella, tanto favorables como críticos, revela cuántos asuntos importantes se pensó que estaban en juego en la cuestión de la lengua de la Iglesia. La falta de espacio no me permite más que mencionar aquí algunos de ellos: en eclesiología, la contienda entre una noción universalista de la Iglesia, para la cual el primado universal del papa es el punto de partida, y una teología de la Iglesia local, para la cual lo primario es la relación entre Iglesia y cultura (para la primera la unidad está tan vinculada a la universalidad que corre el peligro de ser reducida a uniformidad, mientras que para la segunda la unidad de la Iglesia se concibe en la variedad); en liturgia, además de la cuestión de la relación entre el latín y el canto gregoriano, están las cuestiones de las relaciones entre las funciones del clero y de los laicos en las actividades litúrgicas y entre los fines «latréuticos» y salvíficos de la liturgia; finalmente, a un nivel cultural más amplio, está la cuestión del carácter normativo perenne tanto de la cultura clásica latina como de la cristiandad medieval de occidente, quizás la cuestión más importante en relación con el deseo del papa de que el concilio empeñara a la Iglesia en un nuevo encuentro con la historia y la cultura.

3. *Preparando un concilio doctrinal*

La llamada del papa Juan a una renovación de todo lo esencial del pensamiento y vida cristianos en las circunstancias del último tercio del siglo XX exigía, además, una readaptación adecuada de la herencia doctrinal de la cristiandad católica. En la división del trabajo sugerida por las *Questiones* oficiales esta tarea le correspondía en particular a la Comisión teológica. Pero los objetivos más amplios del concilio exigían que esta readaptación fuese emprendida en y para un mundo sometido a un rápido cambio y sobre todo con la mirada puesta en el trabajo de superar las divisiones del cristianismo que seguían siendo uno de los mayores obstáculos para la eficacia de la acción cristiana en el mundo. La finalidad ecuménica del evangelio fue la especial responsabilidad del Secretariado para la unidad de los cristianos, el cual, con el estímulo del papa, se convirtió en seguida en algo más que un centro de información y se dio a la tarea de asegurar que la temática con los «hermanos separados» entrara en los horizontes de las otras comisiones preparatorias.

En esta sección, veremos cómo la Comisión teológica entendió su tarea con respecto a los temas doctrinales del evangelio, cómo el Secretariado para la unidad de los cristianos trató de sostener las exigencias ecuménicas y cómo estos dos organismos preparatorios entraron con el tiempo en abierta competencia el uno con el otro.

a) *La Comisión teológica preparatoria*

1. Agenda y orientación

En el motu propio *Superno Dei nutu* el papa Juan asignó a la Comisión teológica la tarea de investigar «quaestiones ad Scripturam Sacram, Sacram Traditionem, fidem moresque spectantes»[241]. El cardenal Alfredo Ottaviani fue nombrado su presidente y Sebastián Tromp su secretario[242].

Ambos se pusieron a trabajar muy rápidamente, formando una «subcomisión previa», compuesta por varios miembros, todos vinculados de alguna forma al santo Oficio[243], para preparar el trabajo de la Comisión teológica. Una semana después de anunciadas las comisiones preparatorias este grupo ya había comenzado a examinar los nombres de los posibles miembros en una lista que, según parece, le había facilitado la secretaría. El 24 de junio de 1960 se reexaminó una lista más breve, notablemente modificada, y se pidió a los miembros de las subcomisiones que enviaran su parecer[244]. Tres semanas después el Vaticano anunció los nombres de los primeros 27 miembros y 29 consultores de la Comisión teológica, comunicándose más tarde, en el curso de la fase preparatoria, otros nombres[245]. El predominio numérico inicial de hombres vinculados al santo Oficio o a las academias romanas no fue significativamente modificado con los nombramientos posteriores[246].

En julio la misma subcomisión previa abordó la cuestión de los temas sobre los que la Comisión teológica debía trabajar. Para esto podía guiarse por varios documentos. Estaba, primero, el *votum*[247] enviado a la comisión antepreparato-

241. ADA I, 95. Cf. R. Burigana, *Progetto dogmatico del Vaticano II: la commissione teologica preparatoria (1960-1962)*, en *Verso il Concilio Vaticano II*, 141-206.

242. Hay algún indicio de que Tromp no fue la primera selección de Ottaviani, sino que más bien fue el rector de una universidad o academia pontificia romana (probablemente Piolanti); cf. R. Burigana, *Progetto dogmatico*, 198-199.

243. Los siguientes miembros tomaron parte en una u otra de las varias reuniones de esta subcomisión: P. Parente, D. Staffa, P. Philippe, C. Balic, L. Ciappi, A. Piolanti, R. Gagnebet, F. X. Hürth, S. Garofalo, R. Verardo.

244. Cf. R. Burigana, *Progetto dogmatico*, 251-254, donde los puntos de vista de F. X. Hürth sobre O. Janssen, Philippe de la Trinité, H. de Lubac y Y. Congar son particularmente reveladores. Sobre los dos últimos, Hürth comentaba que su «nominatio pluribus opponentibus os clauderet».

245. La aparición de los nombres de Y. Congar y H. de Lubac entre los consultores originó muchos comentarios. Los dos se reunieron para discutir su nombramiento y aunque ellos temían que esto pudiera ser pura fachada y una tentativa para reducir su libertad, convirtiéndolos, en efecto, en rehenes de la CT, pensaron que no debían rechazar el nombramiento. Al presentar el texto *De deposito fidei* de la CT a la CCP, Ottaviani se referiría a la participación de de Lubac como prueba de que «Commissionem Doctrinalem sibi adlegisse viros qui non sunt certe considerandi ut tenebrosi, sicut generatim describitur S. Officium», ADP II/2, 310.

246. Cf. R. Burigana, *Progetto dogmatico*, 151-154, que discute la exclusión de P. Benoit y K. Rahner de la CT.

247. ADA III, 3-17. Según los criterios internos y la propia información de Parente a A. Riccardi, este texto fue escrito por Parente y ligeramente revisado por Ottaviani. Parente había tra-

ria por el santo Oficio el 10 de marzo de 1960. Este texto que, a diferencia de muchas otras propuestas de la curia, no hacía referencia a los *vota* de los obispos, comenzaba advirtiendo que los errores condenados en el Vaticano I y en la era modernista estaban siendo examinados, entre ellos el naturalismo, el humanismo ateo, el evolucionismo, el relativismo, el indiferentismo, el marxismo, el laicismo y el inmanentismo. Luego proponía que el concilio, después de volver a exponer la doctrina católica sobre la capacidad del hombre para conocer la verdad sobre Dios y sobre la revelación, defendiera y confirmara las principales doctrinas que estaban siendo impugnadas, en particular mediante una exposición coherente sobre la Iglesia. Su última recomendación era que se elaborase una nueva fórmula para la profesión de fe.

Intimamente relacionado con este *votum* estaba un texto redactado también dentro del santo Oficio por M. Leclercq: *Synopsis eorum quae circa materiam fidei et morum in Episcoporum votis inveniuntur*. Este texto dividía el material en cinco grandes secciones: a) cuestiones fundamentales; b) la Iglesia como Cuerpo místico; c) la jerarquía en la Iglesia; d) el apostolado de la Iglesia; e) materias morales; una estructura bastante aproximada a la del *votum* del santo Oficio. Recogía también los deseos de los obispos que pedían una nueva fórmula de la profesión de fe[248].

Mientras tanto la Comisión ante-preparatoria había terminado su propia *Sintesi finale* de las propuestas enviadas por el episcopado mundial. Este documento identificaba los problemas doctrinales siguientes: 1) la interpretación de la Escritura, en especial a la luz de las peligrosas teorías modernas; 2) la eclesiología (que se decía era el tema dominante en las cartas de los obispos e incluía la naturaleza de la Iglesia), el Cuerpo místico, y el episcopado; 3) las nuevas definiciones dogmáticas, particularmente en mariología, sobre las cuales, sin embargo, se advertía que los obispos estaban divididos; 4) las cuestiones sociales, en particular la relación entre la Iglesia y el Estado; y 5) una serie de errores que debían ser condenados por el concilio: el comunismo, el laicismo, el existencialismo ateo, el relativismo moral, el materialismo, el naturalismo, el liberalismo, el nacionalismo exagerado, el modernismo y la masonería[249].

Esta síntesis parece haber sido la principal fuente de las *Quaestiones* oficiales que asignaron a la Comisión teológica cinco temas: las fuentes de la reve-

bajado en la comisión, interna al santo Oficio, a la que Pío XII encargó la tarea de preparar un posible concilio ecuménico. Entusiasta defensor de la *Humani generis*, había presentado, como arzobispo de Perugia, un breve *votum*, cuyos temas dogmáticos, excepto uno, fueron introducidos en la propuesta del santo Oficio; cf. ADA II/III, 529-531. Aún después del concilio Parente continuó viéndolo en continuidad con la *Humani generis* y con el proyecto conciliar de Pío XII; cf. *La crisi della verità e il Concilio Vaticano II*, Rovigo 1983, 19-32, y *A venti anni dal Concilio Vaticano II: Esperienze e prospettive*, Roma 1985: «Tale disordine prepara il clima del Concilio, che già Pio XII iniziò con una Commissione in Sant'Ufficio, poi Giovanni XXIII realizzò e Paolo VI portò felicemente à termine» (14).

248. La estructura y contenido de este texto y la falta en él de la cuestión de la Escritura sugieren que fue elaborado antes de que se conocieran las *Quaestiones* oficiales.

249. *Sintesi finale*, 1-6.

lación, la Iglesia, el orden sobrenatural, particularmente en problemas de moral el matrimonio y la doctrina social[250].

Al parecer, Tromp había comenzado a planear unas posibles constituciones dogmáticas incluso antes de recibir las *cuestiones* oficiales. Para el 13 de julio ya había compuesto, a instancias de Ottaviani, las líneas generales de tres esquemas: *De Ecclesia, De deposito, De rebus moralibus et socialibus.* Con todo, los deseos del papa, expresados en las *Quaestiones*, hicieron que Tromp, con la ayuda de Garofalo, preparara apresuradamente un cuarto esquema, *De fontibus revelationis*[251]. Los cuatro esquemas de Tromp omiten mucho de lo expuesto en el *votum* del santo Oficio y organizan el material de una manera diferente.

En la reunión de la subcomisión anterior, el 21 de julio, se explicaron y discutieron los cuatro esquemas; Garofalo (*De fontibus*), Tromp (*De Ecclesia* y *De ordine morali et sociali*), y Ciappi (*De deposito*) se pasaron los últimos días del mes revisando los esquemas. Antes de enviar los textos a los miembros, Ottaviani y Tromp, para evitar el embarazo de que luego no fueran aprobados, solicitaron un *nihil obstat* del papa. Tardini contestó el 22 de septiembre aprobando los esquemas, pero advirtiendo que los textos finales de las constituciones no debían ser demasiado largos y debían hablar brevemente de los puntos indiscutibles para poder tratar ampliamente los nuevos elementos o las respuestas a los errores actuales[252]. El 24 de septiembre Ottaviani envió a los miembros los cuatro *Schemata compendiosa* invitándoles a hacer observaciones sobre ellos. Con la carta iba una copia del *votum* del santo Oficio y su *Synopsis* de las observaciones episcopales sobre asuntos de fe y de moral[253].

La primera sesión plenaria de la Comisión teológica tuvo lugar el 27 de octubre de 1960[254]. Tromp presentó el resumen de los cuatro esquemas, explicando que la subcomisión anterior había seguido simplemente las sugerencias del papa, de los obispos y de la curia y que no había sido su intención construir una síntesis inevitablemente «artificial y escolástica» sin relación alguna con los problemas contemporáneos. Luego planteó una cuestión a primera vista menor (el número y orden de los esquemas), que, de hecho, puso en evidencia las tensiones existentes dentro de la Comisión teológica y en las relaciones de ésta con el santo Oficio.

La idea inicial, dijo Tromp, había sido preparar sólo dos constituciones, sobre la Iglesia y sobre la defensa del depósito de la fe, pero esta idea había sido

250. ADP II/1, 408-409.

251. La inspiración y la inerrancia de la Escritura figuraban entre las cuestiones particulares contenidas en el proyecto original *De depositio fidei custodiendo* de Tromp. Estos borradores de los textos pueden encontrarse entre los escritos de Gagnebet.

252. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini*, 85-86.

253. En su diario, 17 de septiembre de 1960, junto a esta información Tromp anota «Gaudet Assessor Mgr. Parente». En el *Diario* de Tromp se repiten en particular las referencias irónicas al santo Oficio y a Parente.

254. El *Diario* de Tromp confirma la observación de Caprile I/1, 272-273, que la anticipación de la CT sobre la solemne inauguración del papa de la fase preparatoria no fue vista favorablemente por muchos en Roma, incluido el propio papa.

descartada por la insistencia del papa en que se tratasen las fuentes de la revelación. También se había decidido dividir el material sobre el depósito de la fe en secciones de índole doctrinal y moral. Pero luego Tromp pasó a defender la idea original de dos constituciones, ofreciendo su visión sobre el modo cómo ellas encajarían dentro del trabajo de todo el concilio. El texto sobre la Iglesia reflexionaría sobre su naturaleza, misión y testimonio para el mundo, mientras que el texto sobre el depósito de la fe presentaría aquellas verdades salvíficas que estaban siendo olvidadas o distorsionadas. El esfuerzo de Tromp por justificar su programa parece que apuntaba, al menos en parte, a contrarrestar la opinión de Parente, que continuaba presionando sobre Ottaviani con el planteamiento bosquejado en el *votum* del santo Oficio.

Después del informe inicial de Tromp, la Comisión teológica comenzó a debatir la cuestión del número y orden de los textos doctrinales. No se llegó a un consenso porque las opiniones se dividieron: parte a favor del orden tal como estaba presentado, el propuesto por Tromp, y parte inspirándose en el *votum* del santo Oficio, además de algunos pocos que sugerían inversiones en el orden de los textos. Para resolver este conflicto Ottaviani nombró una pequeña subcomisión, de la que excluyó a Tromp, que interpretó esta iniciativa como una maniobra inspirada por Parente.

Se presentaron luego cuatro relaciones sobre los *schemata compendiosa*, explicando sus temas, subrayados y propósitos. Sólo la relación de Ciappi sobre el texto *De deposito* se esforzó por relacionar su contenido con las propuestas recogidas en la consulta antepreparatoria[255]. Luego el pleno de la Comisión teológica decidió constituir cinco subcomisiones para preparar otros tantos textos, dividiendo ahora el material sobre la moral en dos esquemas, moral individual y moral social. Después de cada relación Ottaviani anunció los miembros de las respectivas subcomisiones[256], excepto los de la subcomisión sobre el orden social, pues se consideró prudente esperar hasta que se conociesen los nombres de los que estaban preparando la encíclica papal sobre cuestiones sociales.

La subcomisión especial sobre el orden de los esquemas se reunió el 28 y 29 de octubre[257]. Según la relación de su trabajo, recibida por Tromp el 7 de noviembre, la subcomisión empezaba advirtiendo que la mayoría de los miembros de la Comisión teológica quería comenzar con una declaración de las verdades, negadas entonces por muchos, fundamento de todo el orden natural y sobrenatural; también quería que la idea unificadora predominante fuera la de la Iglesia tal como había sido propuesta por Tromp y el *votum* del santo Oficio. La subcomisión recomendó que la Comisión teológica comenzara con una primera constitución que, ante errores como el inmanentismo, el humanismo ateo,

255. Para la opinión de L. Ciappi sobre el trabajo doctrinal del concilio, cf. *Che cosa la Teologia si attende dal Concilio*: Sacra Doctrina 6 (1961) 89-107; *Le attese della teologia di fronte al Concilio Vaticano II*: Divinitas 2 (1961) 494-502.

256. Tromp anota en su *Diario*, el 27 de octubre de 1960, que él tampoco había sido consultado sobre la constitución de la subcomisión *De Ecclesia*.

257. La subcomisión estaba presidida por monseñor. F. Carpino; los otros miembros eran J. Schröffer, L. Gillon, E. Dhanis, J. Ramírez, A. Trapé y M. Leclercq que extendía las actas.

el marxismo materialista y el evolucionismo integral, presentara la verdad sobre Dios como autor de la naturaleza y de la gracia, sobre la revelación y la redención de Cristo. A esta debían seguirle las constituciones sobre la Iglesia como instrumento de salvación, sobre las fuentes en las que la Iglesia encuentra la revelación de la salvación y sobre el orden moral cristiano que incluye la vía subjetiva a la salvación.

Sin embargo, no contenta con determinar el orden de los textos, la subcomisión ofreció, además, un proyecto sobre el modo como estos textos podían ser estructurados. Aquí, en varios puntos, la subcomisión se refirió a las propuestas hechas en el *votum* del santo Oficio, del que tomó también un plan bastante nuevo para el texto sobre la Iglesia. El *Diario* de Tromp revela que el día después de recibir este informe se quejó a Ottaviani de que la subcomisión había sobrepasado su competencia al proponer un cambio total en el esquema sobre la Iglesia, advirtiéndole, además, que la Comisión teológica podía ser considerada como una comisión del santo Oficio y él como «un impiegato del S.O.»[258].

Ottaviani decidió que la cuestión del orden de los esquemas debía ser sometida también a los consultores de la Comisión teológica antes de que los miembros tomasen una decisión definitiva. Según las notas de Tromp, la mayor parte de las respuestas de los consultores favorecía su punto de vista. El 21 de diciembre Tromp se reunió con los presidentes de las cuatro subcomisiones y decidieron que una profesión de fe en Dios y en Cristo debería preceder a los cinco esquemas: *De Ecclesia*, *De fontibus*, *De deposito*, *De ordine morali individuali*, *De ordine morali sociali*. La hipótesis de reducirlos a dos esquemas podía dejarse para una decisión posterior, una vez que hubieran sido escritos.

Este debate revela la existencia de tensiones dentro incluso del grupo romano. Los esquemas de Tromp se apartaban del orden del *votum* del santo Oficio y omitían algo de su contenido, por lo que vio en las objeciones a su plan y en el nombramiento de una subcomisión para resolver el problema una tentativa por parte de Parente para controlar la agenda y el trabajo de la Comisión teológica. El Diario de Tromp revela una frecuente preocupación por preservar la independencia de la Comisión teológica.

Un incidente menor reveló otra fuente de tensiones. Tromp quería que las subcomisiones *De Ecclesia* y *De ordine morali* se reunieran en la Universidad

258. El 11 de noviembre Tromp presentó la misma queja a Felici; la repite casi con las mismas palabras en un informe al papa el 3 de diciembre de 1960: «In fine mihi dicere liceat opus Secretarii esse delicatum et non adeo facile. Ex una parte enim ei mandatum fuit, ut omnino curaret ne Commissio Theologica consideraretur ut res S. S. Congregationis S. Officii; ex altera parte autem multa fiunt et forsan fieri debent, quae hanc ideam sat vehementer suggerant» (F-Florit). No hay constancia de la respuesta de Ottaviani a esta queja; quizás pueda inferirse de sus observaciones en la reunión de la CCP de enero de 1962, donde hace frente a una posible objeción al uso de la CT del *votum* del santo Oficio, «quasi succubes fuerimus exigentiarum istius Congregationis»: «Iamvero S. Officium habet specialem praeparationem ob continuas relationes quas habet per consultationes, per significationes, per communicationes quas accipit ex universo orbe. Igitur ex sua experientia mihi videtur posse dare aliquam ideam eorum quae magis necessaria sunt, attentis hodiernis circunstantiis temporum, quod attinent ad doctrinam Fidei et morum», ADP II/2, 310.

Gregoriana. Al oponerse a esto Garofalo o Piolanti[259], Ottaviani ordenó que todas las subcomisiones se reunieran en el santo Oficio. Cuando Tromp, no obstante, convocó a los miembros para que se reunieran en la Gregoriana, Piolanti y Fenton fueron al santo Oficio, desde donde Ottaviani telefoneó a Tromp y le ordenó que la subcomisión se trasladara de la Gregoriana al santo Oficio. Detrás de esta pequeña disputa están las tensiones entre la Gregoriana y la Lateranense y quizás otras academias romanas[260]. Al poco tiempo Piolanti pidió pasar de la subcomisión *De Ecclesia* a la *De deposito*; pero la Lateranense continuaría estando representada en la primera por U. Lattanzi, nombrado por Ottaviani contra la oposición de Tromp.

Por otra parte, las diferencias entre Parente, Piolanti y Tromp fueron menores comparadas con las diferencias entre ellos y algunos de los miembros y consultores no romanos. G. Philips y L. Cerfaux, por ejemplo, eran partidarios de una constitución sobre la fe católica que fuera una simple presentación, que ofreciera una exposición objetiva más que una condena de errores y que se expresara en un lenguaje escriturístico, conciliar y patrístico. Cerfaux incluso preparó un *Schema Constitutionis praeviae de fide catholica*, que presentaba el orden de la creación, el orden de la revelación cristiana, la predicación y tradición apostólicas y la Escritura[261]. En la primera sesión plenaria algunos miembros, entre ellos Tromp, se declararon en favor de una profesión inicial de fe, pero los acontecimientos habían de revelar que había poco acuerdo sobre cómo debería elaborarse.

Un segundo ejemplo de perspectiva alternativa, comunicado a la Comisión teológica, es el escrito en que, a fines de septiembre, Congar exponía su opinión sobre el cometido del concilio y comentaba los esquemas de la Comisión teológica[262]. Propugnaba que el concilio emprendiera su trabajo con una visión clara del mundo en el que vivía la Iglesia: donde una de cada cuatro personas era china y una de cada tres vivía bajo el dominio comunista, donde los cristianos divididos alimentaban la esperanza de la reunificación, donde prevalecían el ateísmo práctico y la tecnocracia, donde se rechazaban el colonialismo y el paternalismo, donde las mujeres estaban tratando de emanciparse. Los *Schemata compendiosa*, por otra parte, le parecían a Congar que habían sido

259. El *Diario* de Tromp, 27 de octubre de 1960, menciona a Garofalo, mientras que el *Diario* de Fenton, 27 de octubre de 1960, nombra a Piolanti; Leclercq dijo también a Tromp que los dominicos se oponían a que dos de las subcomisiones se reunieran en la Gregoriana.

260. Estas tensiones fueron fuertes durante toda la fase preparatoria, enfrentando no solo a los teólogos individualmente unos contra otros sino también a las instituciones académicas romanas. Además de los ataques públicos de la Universidad lateranense contra el Instituto bíblico, se hablaba también de un proyecto para unir todas las instituciones romanas en una sola, bajo la dirección de la Congregación de seminarios y estudios, cuyo prefecto sería su gran canciller; cf. A. Stickler, *Pontificia Universitas Romana*: Seminarium 14 (1962) 651-670, y X. Rynne, *Letters from Vatican City*, New York 1963, 51-52.

261. Este texto puede encontrarse en A. Philips.

262. Estas diecisiete páginas, sin título, comienzan «Conformement à l'invitation...» y llevan la fecha del 24 de septiembre de 1960. Congar envió este texto no sólo a Tromp sino a los otros miembros y consultores de la CT.

escritos para el mundo del concilio Vaticano I. Criticaba el relieve que se daba a cuestiones formales de autoridad, el olvido del contenido esencial del evangelio, la visión principalmente negativa del mundo contemporáneo, el estilo abstracto y escolástico, la omisión de cuestiones cruciales de la actualidad y la falta de interés ecuménico.

Esta perspectiva se reflejaba también en la respuesta de Congar sobre el número y orden de los esquemas[263]. Si prefería la idea de Tromp de dos textos amplios, pues esto permitiría una presentación unificada y dinámica, deseaba que esto fuera desarrollado kerigmáticamente más que en forma analítica o escolástica. Congar estaba también de acuerdo con la propuesta de algunos miembros de que los esquemas fueran precedidos de una profesión de fe en Dios y en Cristo, la cual evitaría las acusaciones de positivismo eclesiológico, daría una unidad orgánica al desarrollo de los esquemas y fundamentaría y revelaría el aspecto dinámico y misionero de la Iglesia, facilitando una proclamación de esperanza y fe cristianas[264].

Los textos de Cerfaux y Congar representaban para la Comisión teológica una orientación muy diferente, con la que Philips también simpatizaba, pero influyeron poco en el programa. Mientras que en la sesión plenaria se llegó a un cierto acuerdo sobre el hecho de que los esquemas deberían ir precedidos de una declaración positiva de la fe de la Iglesia en Dios y en Cristo, es evidente que los miembros no entendían lo mismo con esta sugerencia y al final munca se llevó a efecto. Los *Schemata compendiosa* siguieron determinando el programa de la Comisión teológica.

2. Normas y métodos

Para fines de noviembre Tromp había preparado, y Ottaviani aprobado, doce normas-guía para el trabajo de las subcomisiones[265]. Estas debían preocuparse principalmente de las necesidades actuales de la Iglesia y no de preparar tratados científicos. No debían tratar asuntos anticuados o generalmente aceptados, ni errores individuales que no suponen un peligro para la fe de la Iglesia, ni cuestiones discutibles, no maduras aún para emitir un juicio sobre ellas. Si fuera necesario destacar materias ya definidas, esto debería hacerse brevemente. Al condenar los errores debían, por lo general, condenar la falsedad sin

263. Y.-M. Congar, *Animadversiones de Systemate quo ordinanda sunt ea quae fuerunt Commissioni Theologicae subjecta seu De ordine servando*, 13 de diciembre de 1960 (F-Congar).

264. Mientras estaba en Roma el 16 de noviembre de 1960, Congar vio que Tromp se mostraba reacio a su punto de vista: «De même le P. Tromp écarte tout à fait mon idée qu'il importe dès maintenant de fixer un ordre d'exposé, que je souhaiterais être un ordre dynamique et d'annonce du salut. Pour lui, il faut préciser techniquement des thèses; ensuite, on verra dans quel ordre les presenter. Alors que pour moi, l'unité de l'Eglise, Ecriture et Tradition, laïcat, et... sont conçus autrement selon l'ordre d'ensemble dans lequel on en traite», Y.-M. Congar, *Journal*, 16 de noviembre de 1960.

265. *Normae generales pro subcommissionibus*, 20 de noviembre de 1960.

dar nombres, porque esto podría más tarde originar sólo controversias. Las subcomisiones debían limitarse a los asuntos doctrinales, dejando las cuestiones disciplinarias a las otras comisiones.

Estas normas, que reflejaban la mentalidad de Tardini y Ottaviani, querían decir que los textos preparados por la Comisión teológica no debían ser presentaciones orgánicas o sintéticas de la doctrina de la Iglesia, sino que debían concentrarse en las exigencias contemporáneas, definidas casi exclusivamente en función de la defensa del depósito de la fe contra los errores. Aunque Tromp advirtió que la presentación debería dedicarse más a dilucidar la verdad que a condenar los errores, recordó a las subcomisiones el consejo del Vaticano I a los miembros de la Comisión teológica: «Ante omnia solliciter esse colligendos errores huius temporis».

En cuanto al método, las subcomisiones debían desarrollar las líneas generales que se les había dado, omitiendo o añadiendo cosas sólo después de consultar con la Comisión teológica. Debían tener en cuenta las propuestas hechas en la consulta antepreparatoria y las observaciones que ya habían hecho los miembros y consultores de la Comisión teológica. En cuanto a las cuestiones más difíciles debían prestar especial atención a las recientes decisiones de la santa Sede, familiarizándose en particular con las actas del Vaticano I. No se hacía referencia alguna a la necesidad de nuevos estudios sobre la Escritura o la tradición primitiva. Sólo después de consultar con Ottaviani, podían buscar el consejo de peritos fuera de la Comisión teológica.

Desde el principio las subcomisiones debían emprender estudios particulares sobre las cuestiones más difíciles y discutidas y comenzar a elaborar todo el esquema con textos provisionales que luego serían discutidos y perfeccionados. Esta importante decisión de procedimiento significaba que el primer borrador de los textos debería comenzarse antes de que se recibieran los estudios sobre cuestiones particulares. Aunque, de hecho, un buen número de *vota* fue solicitado a los miembros y consultores, raramente pudieron modificar la orientación o la esencia de los primeros borradores, que siguieron muy de cerca las líneas de los *Schemata compendiosa*.

En general los textos elaborados por las subcomisiones fueron escritos por miembros y consultores que vivían en Roma; los borradores presentados por los que no vivían en Roma, como Salaverri, Häring, Delhaye y Congar tuvieron poco éxito. De los no romanos sólo Philips y C. Colombo prepararon borradores que se introdujeron en los esquemas definitivos. Se solicitaron *vota* a muchos de los miembros y consultores no romanos, a todos se les enviaron informes regulares sobre el trabajo, y se pidieron comentarios sobre los sucesivos borradores que fueron fielmente transmitidos y seriamente examinados. Pero la mayor parte del trabajo redaccional de la Comisión teológica fue hecho en las subcomisiones, a cuyas reuniones los no romanos sólo asistieron durante las cuatro sesiones plenarias. Mientras que sólo los miembros tenían derecho a votar y a hablar en las reuniones, hay pruebas de que, tanto en las sesiones de la subcomisión como en las plenarias, a los consultores se les pidió con frecuencia su opinión.

Por supuesto que se requería una habilidad especial para escribir los textos que debían reunir los requisitos de los propósitos formulados por la Comisión teológica; y en seguida se vio que no todos los autores de los primeros borradores tenían esta habilidad. Tromp pasó mucho tiempo revisando textos en un «estilo más conciliar». Esta tarea quizás compensaba la decisión de Ottaviani de que Tromp no fuera miembro de ninguna subcomisión particular, si bien podía asistir a las reuniones y expresar su opinión; en particular, Tromp no fue el *relator* de la subcomisión *De Ecclesia*, en la que, como le comunicó Ottaviani, varios miembros habían dicho que él impondría sus propios puntos de vista demasiado enérgicamente[266]. Tromp ciertamente era la figura más fuerte de la Comisión teológica, dirigiendo muy de cerca el trabajo de ésta y defendiendo sus propias opiniones con mucho vigor. Aunque las numerosas relaciones sobre el trabajo de la Comisión teológica revelan que fue muy fiel comunicando los diferentes puntos de vista, esos informes no muestran un hombre muy propenso a dudar de sí mismo o a la conciliación; esto y la agudeza cáustica que empleaba aún en los informes y comentarios oficiales explican por qué los participantes romanos y no romanos en el trabajo de la Comisión teológica describieron su comportamiento como «dictatorial» y «tiránico».

b) *Los textos publicados por la Comisión teológica*

En los veinte meses de trabajo la Comisión teológica publicó ocho textos: una nueva fórmula para la profesión de la fe y los borradores de siete constituciones: sobre las fuentes de la revelación, sobre el orden moral, sobre la defensa del depósito de la fe, sobre la castidad, la virginidad, el matrimonio y la familia, sobre la Iglesia, sobre la santísima virgen María, sobre la comunidad de naciones y sobre el orden social. Dejaremos los esquemas sobre las fuentes de la revelación y sobre la Iglesia para más adelante cuando los trataremos por separado en relación con las aproximaciones diversas del Secretariado para la unidad de los cristianos. Aquí describiremos brevemente los otros textos elaborados por la Comisión teológica.

1. Una nueva fórmula para la profesión de fe

Aunque las propuestas de Congar, Cerfaux y algunos otros de que el concilio comenzase con una declaración positiva de la fe de la Iglesia en Dios y en Cristo nunca dieron fruto, la Comisión teológica emprendió un proyecto similar en el título pero muy diferente en su carácter: una nueva fórmula para la profesión de fe[267]. Al presentar este texto a la Comisión central preparatoria Ot-

266. S. Tromp, *Diario*, 31 de octubre de 1960. De la que debe haber sido una reunión dolorosa Tromp dice que él salió «*miscens gaudia fletibus*».

267. Cf. A. Indelicato, *La «Formula nova professionis fidei» nella preparazione del Vaticano II*: CrSt 7 (1986) 305-340; R. Burigana, *Progetto dogmatico*, 186-188.

taviani dijo que el santo Oficio había recibido peticiones para una nueva fórmula aun antes de que se anunciase el concilio; no hizo mención de que esto también aparecía en el *votum* del santo Oficio. Aun cuando la *Sinopsis* de las propuestas episcopales elaboradas en el santo Oficio afirmaba que unos ocho obispos la habían pedido, la *Sintesi finale* de la consulta episcopal no lo mencionó y no apareció entre las cuestiones propuestas oficialmente a la Comisión teológica[268].

En la primera sesión primaria de la Comisión teológica el argumento de una nueva fórmula fue brevemente discutido pero no se llegó a ninguna conclusión. A fines de diciembre Ottaviani presentó la propuesta al papa Juan, quien la aprobó a principios de enero, pero ordenó que fuera preparada por la Comisión teológica y no por el santo Oficio[269]. El 7 de enero de 1961 Ottaviani asignó la tarea a la subcomisión *De deposito* con Tromp como redactor final[270].

Este proyecto fue anunciado a la Comisión teológica en su sesión plenaria del 13 de febrero de 1961. Al final de la reunión Tromp aclaró las instrucciones que le habían sido dadas: el nuevo texto precedería al concilio y éste no lo aprobaría; en su lugar debía ser sometido a los cardenales del santo Oficio, donde seguiría las vías normales[271]. Aunque el papa asignó la preparación de la nueva fórmula a la Comisión teológica, aún se pensaba que su aprobación dependería del santo Oficio.

Una reunión de la subcomisión *De deposito* del 17 de marzo aprobó una serie de directrices y encomendó a Tromp la tarea de escribir un texto. Tromp pasó la semana siguiente preparando un borrador y un informe, que Ottaviani aprobó el 11 de abril. Tromp entregó su texto a la subcomisión el 19 de abril, y el 22 su presidente, Ciappi, envió a Tromp algunas observaciones escritas. Para fines de julio Tromp había terminado una leve revisión de su texto.

No sabemos si alguna vez la nueva fórmula fue enviada al santo Oficio; pero a principios de agosto fue mandada como parte de la agenda para ser dicutida en la sesión plenaria de septiembre de la Comisión teológica. Sobre la base de las observaciones recibidas de los miembros y de los consultores, la nueva fórmula fue revisada en dos reuniones de la subcomisión *De deposito* justo antes de la sesión. En las sesiones plenarias se hicieron otras leves modificaciones y el texto completo fue aprobado el 18 de septiembre. El texto final revisado fue enviado a la Comisión central preparatoria el 4 de octubre[272].

Después del credo niceno-constantinopolitano, la nueva fórmula proponía trece párrafos enmarcados en otros dos sobre el magisterio. El número 2 pedía la aceptación de todo lo enseñado, bien solemnemente o a través del magiste-

268. En el esquemático resumen publicado de la consulta antepreparatoria, bajo el título «De simbolis fidei», se enumeran nueve propuestas, de las cuales sólo cuatro, respaldadas por quince obispos, piden algo como una nueva profesión de fe; cf. ADA App II/1, 9-10.

269. Cf. ADP II/1, 499-500.

270. S. Tromp, *Diario*, 7 de enero de 1961.

271. *Epilogus Secretarii*, 16 de febrero de 1961. Ottaviani repitió este procedimiento en una conversación con Tromp el 11 de abril de 1961; *Diario* de Tromp.

272. Cf. ADP II/1, 495-499.

rio universal ordinario, especialmente las doctrinas opuestas a los errores contemporáneos. El número 16 contaba con la profesión de las cosas definidas por los concilios ecuménicos, particularmente el de Trento y el Vaticano I, y pedía el rechazo de todo lo condenado no sólo en esos concilios sino también en las encíclicas, sobre todo en la *Pascendi* y la *Humani generis*.

Los trece párrafos centrales exigían la adhesión a las declaraciones sobre la capacidad de la razón humana para demostrar la existencia de Dios y sobre el deber, incluso de la sociedad civil, de reconocer a Dios, sobre la cristología y la redención, sobre la santísima Virgen y la devoción a ella, sobre la Iglesia como arca de salvación, sobre el gobierno y el magisterio papales, sobre los obispos como sucesores de los apóstoles, sobre los siete sacramentos y la necesidad del bautismo para la salvación, sobre el sacerdote ordenado como único ministro válido de la misa, sobre la presencia real en la eucaristía, sobre los sacramentales, las indulgencias y las reliquias, sobre el pecado original, sobre los milagros y las profecías y la Iglesia misma, como signos patentes de la revelación divina, sobre el desarrollo de la doctrina, sobre el final de la revelación con la muerte del último apóstol, sobre la inerrancia y la interpretación de la Escritura, y sobre la fe como asentimiento intelectual a las verdades reveladas a causa de la autoridad de Dios.

Las notas al pie de página facilitaban las fuentes de las que se entresacó cada párrafo y frecuentemente explicaban los errores contemporáneos que las declaraciones excluían. Nunca se cita la Escritura; tampoco se cita ninguna fuente del magisterio anterior al concilio tridentino, y sólo dos himnos eucarísticos rompen el monopolio de referencias a textos recientes del magisterio. La *Pascendi*, la *Lamentabili* y el juramento antimodernista son citados ocho veces y la *Humani generis* siete. Entre los errores a los que se opone están: el laicismo, las falsas nociones sobre la satisfacción de Cristo, el minimalismo en mariología y los errores sobre la virginidad de María, la negación de la Iglesia católica como la única verdadera Iglesia, las nuevas teorías sobre la salvación de los niños que mueren sin el bautismo, las negaciones de la diferencia entre el sacerdocio universal y el sacerdocio jerárquico, el relieve que se da a los pecados de la Iglesia, y el abandono de la doctrina del infierno.

Cuando Ottaviani presentó la nueva fórmula a la Comisión central preparatoria el 8 de noviembre de 1961 la explicó como un esfuerzo por combinar la profesión tridentina con el juramento antimodernista, eliminando repeticiones, omitiendo el material que ya no era pertinente y haciendo algunos cambios para afrontar errores nuevos y actuales. Adelantándose a dos objeciones, dijo que la nueva fórmula no contenía doctrinas que no fuesen ya incontrovertibles, de manera que no debería haber problema alguno en aprobarlas aun antes del concilio, y que las frecuentes referencias a la *Pascendi* y a la *Humani generis* no deberían causar ninguna dificultad pues todo lo dicho estaba ya en el juramento antimodernista: en todo caso, lo que verdaderamente importa no es la fuente de una verdad sino la verdad misma[273].

273. ADP II/1, 499-502.

A pesar de estas aclaraciones, muchos miembros de la Comisión central preparatoria criticaron severamente la nueva fórmula por su carácter negativo, el exceso de autoridad de las encíclicas, el olvido de la diversa autoridad doctrinal de sus declaraciones y el intento de cerrar muchas cuestiones legítimamente discutibles. La mayoría votó que se pospusiera la aprobación del texto hasta que pudiera ser examinado a la luz de las observaciones hechas y al menos hasta que la Comisión central preparatoria hubiera revisado todas las otras constituciones[274].

La nueva fórmula fue remitida a la subcomisión de enmiendas donde fue discutida el 22 de enero de 1962. Una relación para la subcomisión expresaba la notable irritación por el hecho de que la Comisión teológica calificaba ahora el texto como un documento presinodal para ser aprobado por el papa e impuesto al concilio, punto de vista que difería del común acuerdo en la reunión de noviembre de la Comisión central preparatoria de que el texto debería ser sometido a los padres del concilio para su aprobación definitiva[275]. Recomendaba, pues, que el texto no fuese aprobado por el papa antes del concilio sin que los padres hubiesen tenido la oportunidad de expresar sus puntos de vista, especialmente toda vez que después del concilio había que redactar otra fórmula que incluyera cualquier verdad que el concilio definiera. Esta recomendación fue aceptada y efectivamente no se usó la nueva fórmula para comenzar el concilio[276].

Aunque se convirtió en letra muerta, la nueva fórmula tiene alguna importancia para comprender el programa de la Comisión teológica para el concilio. Primero, su contenido facilita un resumen práctico de la visión de la fe que los líderes de la Comisión teológica creían necesario presentar en respuesta a la crisis doctrinal que veían en torno y que expondrían más extensamente en sus varios esquemas[277]. Tácticamente, la propuesta de que fuera aprobada antes del concilio y luego usada al comienzo de éste habría sido una acción decisiva, dejando resueltas de antemano algunas de las cuestiones más importantes que los esquemas doctrinales abordarían. No puede darse un ejemplo más claro de que los líderes de la Comisión teológica esperaban que estos esquemas fueran apro-

274. ADP II/1, 502-523; cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 67-77.

275. Aquí el informe está equivocado; ciertamente en la reunión de noviembre Ottaviani dijo que quería que el texto fuese usado al comienzo del concilio.

276. Cf. *De emendatione schematum decretorum quae discussa fuerunt in sessione generali Pontificiae Commissionis Centralis mense novembri 1961 habita*, TPV 1962, 3-5. Es curioso anotar, sin embargo, que en un artículo publicado en un número especial del L'Osservatore Romano, el 11 de octubre de 1962, la misma víspera del concilio, L. Ciappi esperaba todavía que el concilio se iniciara «con una solenne professione di fede, secondo una nuova formula ispirata ai più recenti documenti del Magistero della Chiesa, cui servirà di preludio e di intonazione il simbolo degli apostoli». ¿Quiere esto decir que el uso de la nueva fórmula era todavía tema de discusión y de enfrentamiento?

277. Ottaviani mismo hizo explícita esta conexión entre la nueva fórmula de fe y los esquemas doctrinales cuando aceptó un aplazamiento de la aprobación hasta después de que la CCP hubiese discutido los demás textos: «quia possunt quaedam non acceptari de aliis constitutionibus et formula professionis fidei facta est harmonice cum aliis constitutionibus», ADP II/1, 514.

bados sin una seria discusión; y de surgir alguna, ellos hubieran podido apelar, para resolver el problema, a la nueva profesión de fe, solemnemente adoptada por el papa y los obispos al comienzo de su trabajo. Finalmente, aunque en esto hay aún muchas cosas oscuras, la historia del texto parece revelar otro punto en el que el santo Oficio anuló las líneas divisorias entre él mismo y la Comisión teológica, desdibujando así la distinción entre la curia y el concilio que el papa había convocado.

2. Del depósito de la fe, que debe conservarse irreprochablemente[278]

El inicial *Schema compendiosum* de Tromp proponía nueve temas generales: la noción de verdad objetiva, la existencia de un Dios personal y la fuerza de las demostraciones apologéticas, la evolución cósmica, el monogenismo, el verdadero concepto de revelación, la certeza del hecho de la revelación, la noción de fe, la distinción y armonía entre los órdenes natural y sobrenatural, la ausencia de nuevas revelaciones después del cierre del depósito. A estos se añadieron cinco cuestiones particulares: la inspiración y la inerrancia bíblicas[279], el pecado original, la presencia real de Cristo en la eucaristía, el carácter sacrificial de la misa y la santísima virgen María. Tromp dijo a la subcomisión anterior que esta lista había sido sacada, en gran parte, de la experiencia del santo Oficio y que reflejaba las cuestiones doctrinales que más necesitaban ser defendidas actualmente.

El plan de Tromp, aceptado por la anterior subcomisión, fue luego revisado por Ciappi, quien ofreció para cada cuestión una serie de temas más concretos junto con las indicaciones de las fuentes del magisterio (Vaticano I, Pío X, Pío XII) para muchos de ellos. Cuando presentó este *Schema compendiosum* en octubre, en la primera sesión plenaria, Ciappi ofreció también pasajes de la consulta antepreparatoria, haciendo referencia en particular al *votum* del santo Oficio[280]. La sesión plenaria de octubre aceptó este plan, pero pasó la cuestión de la santísima virgen a la subcomisión sobre la Iglesia. Aunque algunos habían pedido que al esquema *De deposito* se le diera una orientación más positiva y un carácter sintético, no se intentó nada en ese sentido y desde el principio al fin la subcomisión *De deposito* siguió el plan primero ofrecido por Tromp.

La mayor parte del trabajo de redacción fue hecha por la subcomisión romana, seguida y asistida de cerca por Tromp[281]. Se solicitó un gran número de

278. Cf. A. Indelicato, *Lo schema «De deposito fidei pure custodiendo» e la preparazione del Vaticano II*: CrSt 11 (1990) 309-355; R. Burigana, *Progetto dogmatico*, 182-186.

279. Como Tromp explicó a la subcomisión anterior, esto ya había sido tomado de este esquema para formar parte del nuevo esquema *De fontibus*.

280. Al final, Ciappi mencionó otras posibles cuestiones planteadas en la consulta: sobre la naturaleza del hombre, sobre la necesidad del bautismo para los infantes, sobre cristología, sobre la causalidad de los sacramentos, sobre los novísimos (A. Gagnebet). De estas cuestiones sólo la de los infantes sin bautizar fue añadida al original.

281. Los miembros de la subcomisión eran: F. Carpino, A Stohr, L. Audet, A. Piolanti, L. Ciappi, J. Ramírez, E. Dhanis, A. Trapé.

estudios no sólo a otros miembros y consultores de la Comisión teológica sino también, cosa rara entre las subcomisiones de la Comisión teológica, a expertos de fuera[282]. Pero, al igual que las otras subcomisiones, ésta tampoco esperó a que llegaran los estudios encargados para comenzar a redactar sus textos.

A mediados de diciembre la subcomisión ya estaba discutiendo los primeros borradores de cuatro capítulos, tres de los cuales fueron mecanografiados y distribuidos para discutirlos en la sesión plenaria de febrero, en la que fueron en general aprobados y se decidió aceptar la propuesta de Tromp de que la subcomisión abordara también el tema de la salvación de los niños no bautizados. Después de la reunión de febrero, la subcomisión se reunió con regularidad durante los dos meses siguientes. A fines de abril, el informe de Ciappi sobre el ritmo del trabajo observaba que los cuatro primeros capítulos estaban a punto de concluirse, en tanto que seguían los estudios sobre los otros temas. Mientras que Tromp escribiría el capítulo sobre los niños sin bautizar, otros dos temas aún no habían sido asignados: la presencia real de Cristo en la eucaristía y el carácter sacrificial de la misa[283]. Desde entonces el trabajo progresó con tal rapidez que el texto completo, de once capítulos, estuvo terminado para el 13 de julio y pudo imprimirse para la discusión del pleno de la Comisión teológica en septiembre[284].

Los miembros y consultores enviaron cuarenta y siete páginas de observaciones sobre el esquema[285], pero la mayoría no había visto con anterioridad más que tres capítulos, lo que puede explicar que muchas de sus observaciones fueran bastante críticas. Varios de los que respondieron se quejaban del carácter demasiado filosófico de los primeros dos capítulos y cuestionaban si el esquema debía comenzar con tales *praeambula*, o más bien con el capítulo sobre la revelación y la fe. El formalismo y el extrinsecismo del último capítulo fueron criticados por Congar y de Lubac. Pero las críticas más duras fueron las de los capítulos sobre el pecado original, sobre el monogenismo y sobre los niños no bautizados, cuya severidad fue criticada por todos los que enviaron observaciones escritas.

Durante la sesión plenaria de septiembre, en las reuniones de la subcomisión se hicieron muchas correcciones al texto. La asamblea plenaria discutió el texto del 25 al 28 de septiembre. Se introdujeron algunos cambios significativos en los primeros capítulos, incorporando uno de de Lubac que incluía la única referencia a la Trinidad en el capítulo sobre Dios. En su *Diario*, Congar anotó

282. Cerfaux y Kerrigan estudiaron el monogenismo en la Biblia, de Lubac los argumentos de la causalidad para demostrar la existencia de Dios, Labourdette las recientes opiniones sobre el pecado original, y Dander la salvación de los niños sin bautizar y la satisfacción de Cristo. De los peritos externos, V. Marcozzi presentó tres *vota* sobre la evolución y paleoantropología, E. Boné dos sobre la evolución y el monogenismo, Z. Alszeghy y M. Flick uno sobre los recientes errores a propósito del pecado original, C. Fabro uno sobre el ateísmo existencialista, y A. Rossi uno sobre la demostrabilidad de la revelación.

283. La subcomisión *De deposito* nunca preparó un capítulo sobre estos dos temas.

284. *Constitutio de deposito fidei pure custodiendo*, CT 7/ 61, 56; TPV 1961.

285. *Animadversiones in Constitutionem de Deposito fidei pure custodiendo*, CT 7/ 61, 62.

un cierto desaliento entre los participantes, sobre todo porque los teólogos romanos parecían estar controlándolo todo[286]; incluso el vivo debate sobre el pecado original y el monogenismo acabó con sólo unos leves cambios en el tono y contenido de los capítulos. A pesar de varios intentos por componer algún texto de compromiso, no pudo llegarse a un acuerdo sobre la cuestión de la salvación de los niños no bautizados. En octubre Tromp y Ciappi revisaron el texto a la luz de las enmiendas aceptadas por la subcomisión y aprobadas por la plenaria. Este texto fue luego enviado a la Comisión central preparatoria[287].

Después de un prólogo que declaraba que el derecho y el deber de defender el depósito de la fe recaían también sobre el episcopado universal, un primer capítulo defendía la capacidad de la mente humana para alcanzar la verdad, entendida como conocimiento de un orden objetivo de realidades, y prevenía contra la puesta en discusión de los primeros principios de la metafísica y la epistemología. El segundo capítulo elaboraba sobre esto una declaración a propósito de la capacidad de la razón humana para demostrar la existencia de Dios, aportaba argumentos sacados de las perfecciones e imperfecciones de las criaturas y precavía contra los intentos por debilitar su fuerza probatoria. Durante todo el proceso redaccional, los miembros y consultores se preguntaron si era cometido de un concilio ecuménico abordar estos temas filosóficamente y entrar en cuestiones que eran libremente debatidas aun entre los filósofos cristianos. El argumento de De Lubac, según el cual el concilio no debería intentar esbozar, ni siquiera en líneas generales, las pruebas de la existencia de Dios fue desoído, ya que se propuso que una exposición verdaderamente teológica de estas cuestiones siguiera al capítulo sobre la revelación y la fe. La aproximación continuó siendo la de la lógica abstracta, de acuerdo con el curso clásico de los estudios eclesiásticos y pasando de las verdades que la razón puede descubrir a las que añade la revelación.

El capítulo tercero defendía la creación del mundo al principio del tiempo y condenaba el evolucionismo; después de condenar afirmaciones que se pensaba representaban las opiniones de Teilhard de Chardin[288], el capítulo discutía brevemente la relación entre fe y ciencia, con particular atención a lo referente a la evolución humana.

286. En su encuentro con Janssen, Delhaye y de Lubac, Congar los encontró «assez découragés et aigris. On n'a tenu et on ne tient aucun compte de leur avis. Tout se passe entre Romains», Y.-M. Congar, *Journal*, 22 de septiembre de 1961.

287. Para el texto y discusiones en la CCP, cf. ADP II/2, 279-443; cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 115-131.

288. En sus comentarios sobre la sección, de Lubac defendió enérgicamente a Teilhard de las acusaciones presentadas aquí contra él, pero sólo consiguió que se retirara el nombre de Teilhard de las notas. El 30 de junio de 1962 el santo Oficio publicaría un *monitum* sobre las ambigüedades y errores filosóficos y teológicos en las obras de Teilhard. Al día siguiente L'Osservatore Romano publicó un artículo anónimo que comentaba el pensamiento de Teilhard, en el que encontraba graves errores, y criticaba el último libro de de Lubac sobre Teilhard, particularmente su afirmación de que Teilhard es para nuestro siglo «un auténtico testigo de Jesucristo». Cf. DC 59 (1962) 949-956.

La revelación y la fe fueron el tema del capítulo cuarto. Se presentaba la clásica definición moderna de revelación como *locutio Dei attestantis* que luego se relacionaba con la historia de la salvación. El acento recaía sobre la salvación como doctrina, cuidadosamente diferenciada de la mera experiencia. Un párrafo prevenía contra una reciente forma de relativismo que cuestionaba la exactitud y permanencia de los conceptos doctrinales tradicionales. De Lubac reconoció que esto iba dirigido a él, pero su enérgica protesta y la de Congar no lograron que lo quitaran del texto[289]. Los últimos párrafos recalcaban la importancia de los signos externos de la revelación y asignaban una función más modesta al testimonio interno de la gracia.

El capítulo, en otras palabras, seguía el planteamiento clásico moderno, que recordaba un curso de primer año en el seminario. La revelación era presentada como la comunicación de un cuerpo de verdades, extrínsecamente garantizadas por signos externos que legitimaban la credibilidad de los «legados divinos», de los cuales Cristo fue simplemente el más importante. La singularidad de Cristo como la encarnación de la sabiduría y del conocimiento de Dios era incluso eliminada y no se hacía referencia alguna al contenido de la revelación que él trajo[290]. La fe era un asentimiento a las doctrinas reveladas basadas en la autoridad del Dios que revela. El capítulo quinto desarrollaba esta noción de la revelación con una breve discusión sobre el desarrollo dogmático y ponía en guardia contra el interés exagerado por las revelaciones privadas.

El capítulo sexto examinaba el orden natural y sobrenatural y rechazaba los errores que cuestionaban la gratuidad del sobrenatural o negaban su necesidad. Después del capítulo siete que condenaba varias formas de espiritualismo y reencarnación, los capítulos octavo y noveno examinaban las cuestiones relacionadas del pecado original y el monogenismo.

Sobre la última cuestión la subcomisión había encargado no menos de siete estudios especiales, dos sobre la Biblia y cinco sobre las opiniones científicas contemporáneas. La moderación y las cuidadosas distinciones de estos estudios[291] no se reflejaban en el texto preparado por Trapé y enérgicamente de-

289. En el n. 22 del capítulo de Dhanis, De Lubac reconoció la misma crítica que le había hecho el general de su orden en 1951. Cuando de Lubac preguntó a Dhanis quiénes eran los blancos de esta crítica, Dhanis rehusó contestar. De Lubac le dijo a Congar que pensaba escribir a Tromp pidiéndole una explicación sobre quiénes eran apuntados con esta crítica y que si encontraba que él era uno de ellos, entonces presentaría su renuncia al papa. No se sabe lo que hizo de Lubac, pero el párrafo permaneció en el texto que había sido presentado a la CCP. El propio Congar escribió a Dhanis esperando que cambiara su manera de pensar, pero no recibió satisfacción. Y.-M. Congar, *Journal*, 28 de septiembre de 1961.

290. Cf. P. Levillain, *La mécanique politique de Vatican II: La majorité et l'unanimité dans un Concile*, Paris 1975, 82, donde recoge una cita del diario de Lubac: «Le Père X, qui joue un rôle important, semble vouloir minimiser la personne de Jésus-Christ: celui-ci n'est plus que l'un des *legatores divini*; il est désigné ainsi, de façon anonyme, dans le chapitre sur la Révélation. Le Christ enseignant ne possède pas «les trésors de la sagesse et de la science» (il a fait supprimer, dans ce meme chapitre, ce texte paulinien)».

291. Mientras que Cerfaux sostenía que el nuevo testamento dejaba la cuestión abierta, Kerrigan encontraba el monogenismo implicado en toda la revelación bíblica. Marcozzi y Boné in-

fendido por Tromp, el cual, declarando expresamente que cualquier forma de poligenismo era contraria a la fe católica, cerraba el portillo que dejaba la *Humani generis* a una posible revisión de la doctrina del monogenismo. La propuesta de varios participantes en la sesión plenaria de septiembre de que el texto conciliar repitiese sencillamente el lenguaje de la *Humani generis* fue rechazada.

Una suerte semejante corrieron las críticas del capítulo sobre el pecado original. Aquí también los minuciosos estudios con las recientes opiniones sobre este tema de Labourdette, Flick y Alszeghy tuvieron muy poco efecto en el texto, que hacía una rápida y escueta exposición de la doctrina clásica sin el mínimo intento de hacerla más inteligible a las mentes contemporáneas o de responder a serios interrogantes. El texto incluso quiso entrar en la cuestión acaloradamente debatida sobre la interpretación del capítulo quinto de la Carta a los romanos[292], pero la afirmación categórica de que esto podía encontrarse en Rom 5,12 fue desdibujada cuando en la reunión de septiembre se revisó el capítulo.

El capítulo diez abordó la cuestión de la salvación de los niños que mueren sin el bautismo. El texto presentado a la Comisión central preparatoria reflejaba el debate dentro de la misma Comisión teológica. En abril de 1961, después de que Dander, teólogo de Innsbruck, había presentado un estudio concluyendo que la cuestión estaba aún en discusión y que debería dejarse abierta, Tromp mismo escribió un extenso *votum* sobre el tema cuya conclusión era lo opuesto. Luego escribió un capítulo muy breve en el que sostenía que la beatitud sobrenatural era inaccesible a esos niños y reprobaba las recientes teorías como temerarias y peligrosas. En este punto, sin embargo, Tromp no logró triunfar ni dentro de la subcomisión ni en la sesión plenaria, y el texto que fue enviado a la Comisión central preparatoria contenía tres posibles modos de abordar el tema. El último capítulo defendía la doctrina clásica del pecado como una ofensa contra Dios, por lo que fue necesaria la satisfacción de Cristo. Se sabe poco sobre el autor o la historia de este texto.

Aun este breve apunte muestra que el esquema *De deposito* no pretendía ser una completa y sistemática presentación de la doctrina católica. Puede decirse que los primeros cinco capítulos siguieron un cierto orden, pero no los seis últimos: de hecho, el único criterio para tratar estos últimos argumentos fue que

formaron que los científicos contemporáneos aceptaban la evolución en general y la evolución del hombre como punto de partida de sus investigaciones, y que metodológicamente sólo podían trabajar partiendo de la hipótesis de un grupo original de seres humanos y no de una sola persona o de una pareja.

292. S. Lyonnet, profesor del Instituto bíblico, había sostenido durante varios años que el texto de Rom. 5, 12 no se refiere al pecado original sino a los pecados personales; cf. *Le sens d'«eph'hô» en Rom. 5,12 et l'exégèse des Pères grecs*: Biblica 36 (1955) 436-456; *Le Péché originel et l'exégèse de Rom 5, 12-14*: RSR 44 (1956) 63-84. Varios teólogos romanos creían que esto contradecía la interpretación infalible dada a este versículo en el concilio de Trento; cf. F. Spadafora, *Rom. 5, 12: Esegesi e riflessi dogmatici*: Divinitas 4 (1960) 289-298. La postura de Lyonnet fue una de las razones del esfuerzo para destituirlo del Instituto Bíblico.

se advertía la necesidad de defenderlos contra las amenazas contemporáneas. Casi en todos los casos el fin principal era o secundar y desarrollar la doctrina del Vaticano I o confirmar mediante la suprema autoridad conciliar las enseñanzas de la *Pascendi* y la *Humani generis*, especialmente de esta última, cuyo intento por aplastar *la nouvelle théologie* se pensaba que no había tenido éxito.

El espíritu que guió al grupo que preparó el texto lo describió bien de Lubac:

> Conocen su oficio, pero poco más. Se percibe en ellos una cierta indiferencia hacia la Escritura, los Padres, la Iglesia oriental; una falta de interés y preocupación por las doctrinas y las corrientes espirituales actuales, contrarias a la fe cristiana. Están, a lo que parece, demasiado seguros de su superioridad; la costumbre de juzgar no les estimula a trabajar. Es el ambiente del santo Oficio. Las observaciones, los trabajos, los *vota* de los teólogos de fuera (de Roma), excepto los de algún amigo o portavoz suyo, no atraen nada su atención, aunque se trate de obispos. El resultado es un pequeño sistema escolar, superintelectualista, sin gran intelectualidad; el evangelio se doblega a este sistema, que es el *a priori* constante[293].

No es de extrañar que de Lubac se sintiese como un rehén, incluso como un acusado, en medio de esta subcomisión[294].

3. De ordine morali[295]

Tres de las cinco *Quaestiones* propuestas por el papa a la Comisión teológica trataban de cuestiones morales. La presentación del orden sobrenatural debía condenar los principales errores contemporáneos: el naturalismo, el materialismo, el comunismo y el laicismo. Sobre la base de las recientes enseñanzas papales debía explicar la doctrina católica sobre el matrimonio y condenar los «pervagantes naturalismi errores». Finalmente, debía facilitar una presentación concisa de la doctrina católica sobre problemas sociales[296].

El esbozo inicial de Tromp para una constitución sobre temas morales y sociales se apoyaba ante todo en un principio general: hay una ley natural que la Iglesia tiene el derecho de explicar y usar como criterio para los asuntos morales y sociales. Bajo cuestiones morales enumera después el valor absoluto del orden moral, la ética de la situación y la libertad de conciencia; el amor como criterio de moralidad; la noción de pecado y su deformación; el sexo y el ma-

293. Citado en Ph. Levillain, *La mécanique politique*, 82; cf. también 84-85.

294. H. de Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1989, 118.

295. R. Burigana, *Progetto dogmatico*, 188-191.

296. ADP II/1, 408-409. La vaguedad de estas cuestiones refleja la «Sintesi finale», la cual ni siquiera incluía una sección sobre cuestiones morales, aunque entre los errores que deben condenarse ponía el «relativismo moral (ética de situación)» (5) y pedía una nueva presentación de la doctrina católica sobre la naturaleza y los fines del matrimonio a fin de contrarrestar la difusión del divorcio, la contracepción y otros errores (15). Por otra parte, tanto el *votum* del santo Oficio, ADA III, 14-16, como su *Sinopsis* de los puntos de vista de los obispos eran más precisos y proporcionaron la mayoría de los temas estudiados por la subcomisión sobre la moral.

trimonio[297]. F. Hürth revisó el esquema de Tromp, hizo algunos cambios y añadió algunas observaciones[298]; y éste fue el texto que fue presentado a la primera sesión plenaria de la Comisión teológica, donde fue adoptado como el programa básico de la subcomisión, dividiendo, sin embargo, el trabajo entre dos subcomisiones, una para el texto *De ordine morali individuali* y la otra para el texto *De ordine sociali.*

El trabajo del pequeño grupo[299] que preparó el primero de estos textos recayó principalmente en tres teólogos romanos, F. X. Hürth, L. Gillon y E. Lio, que trabajaron mayormente por su cuenta, sin un presidente regular y con poca ayuda de los estudios comisionados[300]. Finalmente, le pidieron a Häring dos trabajos escritos[301], pero sólo después de haber sido excluido de la participación directa en el trabajo, pues sus planteamientos eran considerados incompatibles con los del grupo[302].

Los tres teólogos romanos se pusieron a trabajar en seguida y para mediados de enero ya estaba listo un borrador para discutirlo en la reunión plenaria de febrero. Hürth presentó una extensa explicación sosteniendo que el texto era una respuesta necesaria a un cúmulo de errores contemporáneos en el campo de la moral. El texto tomó como noción-guía la idea de un orden moral absoluto e inmutable, objetivamente existente, como la suma de normas por las cuales la vida humana había de gobernarse y ser dirigida a su último fin[303].

297. S. Tromp, *Constitutio de rebus moralibus et socialibus*, sin fecha, pero enviada el 13 de julio de 1960.

298. F. Hürth, *Schema de ordine morali et sociali*, CT 4/60, 20 de julio del1960.

299. Miembros: J. Wright, F. Franic, P. Philippe, L. Gillon, F. Hürth. Consultores: Anastasius a SS. Rosario, E. Lio; P. Delhaye, B. Häring, A. Janssen.

300. En abril Tromp informó que además de los textos de Häring (cf. la nota siguiente), esta subcomisión sólo había hecho uso de un *votum* de Lio sobre el orden moral y el de F. Hürth, ambos preparados por la CAP; cf. ADA IV/I/2, 95-109, IV/I/1, 90-119.

301. En la nota que acompañaba la aceptación de su nombramiento a la CT, Häring había ofrecido su competencia sobre cuestiones fundamentales, sobre la ética de situación y sobre el positivismo jurídico, sobre verdadero y falso humanismo, sobre el pecado venial, sobre el matrimonio y la familia, y sobre cuestiones sociales (F-Häring). El 7 de enero de 1961 Tromp le pidió que preparase dos *«disputationes»*: *Contra naturalismum et laicismum* y *De vera et religiosa responsabilitate coniugum quoad procreationem et educationem filiorum*. Häring presentó estos dos estudios y añadió un proyecto de una constitución sobre el segundo.

302. Cf. las actas de la reunión del 2 de noviembre de 1960, en la que Hürth dijo que Häring sería un «elementum dissocians» y que Gillon representaba una «tendentia extranea nostris laboribus» (F-Hürth). Estas observaciones reflejan las sospechas que Häring había despertado en Roma, sobre todo con su libro *Das Gesetz Christi*, Freiburg i. Br. 1954 (trad. cast. *La ley de Cristo*, Barcelona [5]1968), que había sido examinado por el santo Oficio, pero en el que, según dijo Hürth a Häring, él había encontrado muchas cosas con las que no estaba de acuerdo, pero nada herético; cf. B. Häring, *Fede, storia, morale*, 48-49. Pero estas observaciones podían ser también una respuesta a la crítica de Häring del *schema compendiosum* porque hacía hincapié en las obligaciones y descuidaba la ley de la gracia escrita en los corazones cristianos, que debería ser el punto de partida. Otro teólogo moralista que tuvo dificultad en contribuir al trabajo de la subcomisión, fue D. Delhaye de Lovaina, que había escrito un artículo abogando por una renovación de la teología moral, *La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui*: RevSR 27 (1953) 112-130.

303. Estas cualidades debían ser defendidas contra el agnosticismo, el relativismo, el subje-

Durante la sesión de febrero se acordó hacer varios cambios, la mayoría de ellos para aclarar o matizar declaraciones, pero sin modificar sustancialmente el texto, y, a pesar de un cierto número de observaciones en este sentido, sin ampliar su visión o profundizar su análisis. Se decidió, sin embargo, ampliar y clarificar el único párrafo dedicado a la conciencia e incluir una reflexión sobre los pecados veniales. La subcomisión volvió al trabajo, Lio acabó los capítulos sobre la castidad y el matrimonio que fueron añadidos[304] y todo el texto estuvo concluido a fines de mayo. Luego se imprimió y en julio fue enviado a la Comisión teológica como preparación para la sesión plenaria de septiembre[305].

Para el 12 de septiembre ya se había redactado un texto de observaciones de cincuenta y dos páginas[306]. Aparte de un cúmulo de sugerencias particulares, las dos críticas más generales que se recibieron fueron que el texto era demasiado negativo, olvidaba los elementos de verdad presentes en opiniones erróneas, y debía ser más positivo y bíblico en el tono y el contenido; en particular, olvidaba o incluso minimizaba la función central y formal de la caridad en la vida cristiana.

Durante la sesión plenaria de septiembre la subcomisión se reunió por la tarde en tres sesiones y propuso cambios leves en el texto[307], que luego fué llevado a la discusión del pleno de la Comisión teológica. Tanto en las sesiones de la subcomisión como en la plenaria un tema principal de debate fue el de la función de la caridad en la vida moral cristiana. Delhaye se quejó de que su propuesta escrita sobre la sección de la caridad ni siquiera había sido leída en la reunión de la subcomisión[308]. Laurentin hizo circular una propuesta de que se añadiera al texto una referencia a Rom 8,10 sobre el amor como cumplimiento de la ley; aunque recibió un cierto número de firmas a favor de su petición, su tentativa fracasó[309].

tivismo, el materialismo, el liberalismo, la «autonomía» moral, el libertinismo, el personalismo, el totalitarismo, el laicismo, el humanismo, el immanentismo y el evolucionismo.

304. Puesto que estos capítulos finalmente formarían parte de un esquema independiente, serán tratados en la próxima sección.

305. *Constitutio de ordine morali* (CT 8/61, 28): I. De fundamento ordinis moralis; II. De conscientia christiana; III. De subiectivismo et relativismo morali; IV. De naturali et supernaturali dignitate personae humanae; V. De peccato; VI. De castitate et pudicitia christiana; VII. De matrimonio christiano.

306. *Animadversiones membrorum et consultorum in Constit. de ordine morali* (CT 8/61, 28); CT 8/61, 30; 12 de septiembre de 1961.

307. Cuando Janssen, Delhaye y Häring se presentaron a una de las reuniones de la subcomisión, Tromp les dijo que no habían sido invitados. Ellos, sin embargo, se quedaron, y más tarde Tromp consideraría su presencia como providencial pues pudo informar a la sesión plenaria que todos los presentes en la reunión habían aprobado el texto y aceptado las enmiendas propuestas.

308. Y.-M. Congar, *Journal*, 21 y 25 de septiembre de 1961. Esto parece referirse a un texto alternativo de Delhaye, que habría ampliado el párrafo sobre la caridad a todo un capítulo, titulado: «Praestantia caritatis in ordine morali christiano»; está reimpreso en las *Observationes membrorum...*, 18-21. Para el juicio de Delhaye sobre el texto preparatorio, cf. *Les points forts de la morale à Vatican II*: StMor 24 (1986) 5-40, 9-12.

309. Puede encontrarse el texto en los escritos de Congar, Griffith y Häring.

En las sesiones plenarias las críticas generales al texto no parecían haber sido discutidas y el texto fue aprobado con cambios en su mayoría leves que no modificaban ni su estructura general ni su contenido. Sobre las objeciones de Hürth[310], la subcomisión estuvo de acuerdo, sin embargo, en introducir una frase en el n. 5 que decía que Cristo recapituló su doctrina moral en los dos grandes mandamientos del amor a Dios y al prójimo[311]. Se decidió, además, que mientras se mantenía el capítulo sobre la castidad en este texto, el capítulo sobre el matrimonio pasase a integrarse en una constitución aparte. Después de la sesión plenaria, Tromp y un pequeño grupo hicieron la revisión final que permitió enviar el texto a Felici el 7 de octubre para su transmisión a la Comisión central preparatoria[312].

El texto *De ordine morali* seguía esencialmente presentando los temas y usando los argumentos anticipados en el primer texto escrito por Hürth y Gillon en enero de 1961. El texto final difería principalmente por el desdoblamiento del único párrafo sobre la conciencia en otros cinco, y por añadir reflexiones sobre el pecado venial, el progreso en la santidad, la confesión frecuente y las mortificaciones voluntarias.

El principal acento del texto recae sobre la objetividad y el carácter absoluto del orden moral, cuya esencia es el cumplimiento de las leyes positivas y negativas establecidas por Dios. Un cierto voluntarismo llena todo el esquema, habiendo fallado los intentos por fundamentar los imperativos cristianos sobre la realidad básica del ser cristiano. Las decisiones morales son normalmente presentadas como simples modos de deducir aplicaciones particulares de leyes o principios generales. Apenas si hay una referencia a la liberación de la persona mediante la gracia para el bien, y sólo una breve alusión a la virtud de la prudencia sugiere la necesidad de discernimiento moral concreto. Incluso en la última redacción apenas si se reconoce el papel del amor en la vida cristiana antes de proponer avisos sobre sus malentendidos y exageraciones. En resumen, desde el comienzo de la elaboración del texto de la Comisión teológica sobre la moral hasta su conclusión, el planteamiento estuvo dominado por la necesidad de defender ciertos aspectos de la vida cristiana contra los errores contemporáneos. Esto, y no un intento por hacer una declaración positiva y coherente de las bases y características determinantes de la moralidad cristiana, fueron el fin y el interés predominantes.

Pero el tema guía y las respuestas a los problemas actuales reflejaban también claras opciones con respecto a la reciente historia de la teología moral católica. En el *votum* que Lio sometió a la Comisión ante-preparatoria se sostenía que el concepto de orden moral era más tradicional y apropiado para pre-

310. Delhaye dijo a Congar que Hürth había defendido su opinión, según la cual la moral consiste primariamente en mandatos y prohibiciones, observando que Cristo «n'avait pas parlé de la charité que 'per transennam', en réponse à une question occasionelle d'un Pharisien», Y.-M. Congar, *Journal*, 25 de septiembre de 1961.

311. En el n° 16 se añadió también una referencia a la filiación divina del cristiano, y las referencias a pie de página a Teilhard y a M. Oraison fueron omitidas.

312. ADP I/2, 28-96.

sentar la doctrina moral católica que las nuevas ideas centrales propuestas por Tillmann, Mersch, Gilleman, etc.[313] Estos habían buscado renovar la teología moral centrándola en el discipulado (Tillmann), en la participación en la vida del Cuerpo místico (Mersch) o en la función de la caridad (Gilleman)[314]. Común en estos tres autores era la crítica de la teología moral moderna por su legalismo, casuística, minimalismo y falta de inspiración bíblica[315]. La respuesta común de los defensores de los planteamientos y métodos tradicionales era que estas orientaciones más positivas confundían a menudo la teología moral con el ascetismo cristiano, no ayudaban a los confesores a tratar casos concretos y rayaban en los errores de la ética de la situación[316].

Estrechamente relacionada con esto estaba la preocupación de Roma por el incremento de una «nueva moralidad», término usado por Pío XII en dos alocuciones en 1952, seguramente haciéndose eco de la «nueva teología» que él había rechazado en la *Humani generis*[317]. El vicio central de esta nueva moralidad, decía el papa, era el empeño por subordinar los criterios éticos a la conciencia individual. El rechazo de las normas objetivas fue también la crítica principal de la ética de la situación en una instrucción del santo Oficio en 1956[318]. Estas críticas fueron presentadas sintéticamente por Hürth en un ensayo sobre la conciencia que anticipaba los temas y los subrayados del capítulo sobre este argumento que escribió para la Comisión teológica.[319]

Estas recientes controversias ayudaron a explicar la orientación y el contenido del esquema *De ordine morali*. Su tema dominante era un rechazo de los intentos por construir una teología moral sobre bases evangélicas y espirituales y por darle una orientación más positiva y específicamente cristiana. La preocupación principal por el carácter objetivo y universal del orden moral no sólo

313. ADA IV/I/2, 95-109.

314. Cf. F. Tillmann, *Handbuch der katholischen Sittenlehre* III. *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1934; IV, *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1935-1936; E. Mersch, *Morale et corps mystique*, Bruxelles ^{3}1949; G. Gilleman, *Le primat de la charité en théologie morale: Essai méthodologique*, Bruxelles ^{2}1954. Para la historia moderna de la teología moral, cf. J. A. Gallagher, *Time Past and Time Future: An Historical Study of Catholic Moral Theology*, New York 1990.

315. J. Leclerq, *L'enseignement de la morale chrétienne*, Paris 1950, repitió muchas de estas críticas; pero en 1956 este libro fue objeto de una crítica severa en L'Osservatore Romano del 2 de febrero de 1956, que anunció que se había ordenado que la obra fuese retirada de la circulación y se prohibiesen todas las traducciones.

316. Cf., por ejemplo, L. Gillon, *La théologie morale et l'ethique de l'exemplarité personnelle:* Ang 34 (1957) 241-259, 361-378; Id., *L'imitation du Christ et la morale de saint Thomas*: Ang. 36 (1959) 263-286.

317. F. Hürth colaboró en los textos y facilitó un extenso comentario sobre ellos: PRMCL 41 (1952) 183-249.

318. AAS 48 (1956) 144-145; de nuevo Hürth ofreció el texto y el comentario en PRMCL 45 (1956) 137-204. Para un estudio y bibliografía útiles, cf. A Poppi, *La «morale di situazione»: Presentazione e analisi delle fonti*: MF 57 (enero-marzo 1957) 3-63; Id., *Elementi di una critica alla «morale di situazione»*: MF 57 (enero-marzo 1957) 268-222.

319. F. Hürth, *Metaphysica, psychologica, theologica hodierna conscientiae christianae problemata*, en *Problemi scelti di teologia contemporanea*, Roma 1954, 393-414.

excluía la ética de la situación sino que revelaba miedo y sospecha ante cualquier tentativa por confirmar las dimensiones subjetivas de la vida cristiana, incluso el empeño por promover la función central de la caridad. El énfasis puesto en las fuentes del magisterio, particularmente en Pío XII, significaba un rechazo implícito de la idea de que la teología moral católica necesitaba mucho un contacto renovado con la Escritura o con la gran tradición teológica. Al concilio se le pediría confirmar no sólo esta doctrina del magisterio sino la orientación, los métodos y los temas relevantes de la clásica teología moral moderna.

4. De castitate, matrimonio, familia, virginitate[320]

Las *Quaestiones* oficiales pedían a la Comisión teológica que se presentara la doctrina católica sobre el matrimonio a la luz del reciente magisterio pontificio y que se opusiera a los errores difundidos del naturalismo[321]. Esta vaga propuesta fue aclarada en el *votum* del santo Oficio, que solicitaba una presentación sobre el origen, los fines, las propiedades y el uso del matrimonio, indicando varias cuestiones particulares y pidiendo una confirmación de la doctrina tradicional sobre la castidad, la continencia y la modestia, junto con prohibiciones del divorcio y de la emancipación de la mujer y los hijos y una defensa de los derechos de los padres sobre la educación de los hijos[322].

Tromp y Hürth repartieron esta nutrida agenda entre las dos secciones del plan sobre cuestiones morales presentado a la pequeña subcomisión anterior en julio de 1960. La sección sobre el orden moral individual incluía el orden sexual objetivo, la castidad y la modestia, y se oponía al «libertinaje, nudismo y hedonismo», mientras que la sección sobre el orden moral social enumeraba el orden natural y divino de la familia, los elementos esenciales del matrimonio, el control de la natalidad y la fecundación artificial, y el problema de la superpoblación. En la sesión plenaria de octubre de 1960 se decidió establecer una subcomisión aparte para tratar la moral social, repartiendo el material sobre el matrimonio entre ésta y la subcomisión sobre moral individual

A E. Lio se le encargó la tarea de escribir el esquema en la subcomisión *De ordine morali individuali*. Para el 21 de febrero de 1961 había terminado el primer borrador *De ordine morali sexuali* de nueve capítulos, dirigido contra los errores difundidos incluso dentro del catolicismo, citando como ejemplo un número reciente de la revista *Esprit*[323]. El texto defendía la bondad de la sexuali-

320. R. Burigana, *Progetto dogmatico*, 194-195.
321. ADP II/I, 408-409.
322. ADA III, 15
323. Entre los errores mencionados por Lio estaban: la denigración o exaltación mística del sexo, el pansexualismo y la sexolatría, el falso feminismo, la separación de sexo y matrimonio, el racismo y el eugenismo, el psicologismo, el libertinaje sexual, el determinismo biológico, el falso personalismo en materia sexual, el sensualismo, el hedonismo y la inmoralidad pública. Un número completo de Esprit 28 (noviembre1960) 1665-1964 estaba dedicado precisamente a *La sexualité*, recogiendo los resultados de una encuesta entre intelectuales y muchos artículos de reflexión.

dad y el deber de subordinarla al orden divino; se oponía a las tentativas de reducir toda la vida humana a temas de sexualidad, defendía la igualdad del hombre y de la mujer, bien que insistiendo en sus distintas cualidades y funciones naturales; sostenía que la sexualidad sólo puede ejercerse moralmente dentro del matrimonio legítimo y que el dominio de Dios sobre el cuerpo humano limita el control del hombre sobre él y prohibe acciones tales como la esterilización, el cambio de sexo y la fecundación artificial; condenaba varias prácticas que violan el orden natural y cristiano; defendía la posibilidad de la continencia sexual en personas no casadas y la superioridad de la virginidad sobre el estado matrimonial; finalmente enumeraba un cúmulo de ataques contemporáneos a la castidad e instaba a las autoridades civiles a que prestaran atención a este campo[324]. En apoyo de este argumento Lio citaba principalmente el magisterio pontificio, sobre todo el de Pío XII.

Lio desarrolló luego este borrador en capítulos distintos sobre la castidad y sobre el matrimonio. Estos estuvieron terminados a fines de mayo e impresos como los dos últimos capítulos del esquema *De ordine morali*. El capítulo «De castitate et de pudicitia christiana» fue redactado de nuevo casi en su totalidad, pero conservó mucha de la argumentación del primer borrador. Las tres páginas y media del texto fueron completadas con diez páginas de notas, entresacadas principalmente, una vez más, de Pío XII y trayendo ahora como ejemplo de los errores contemporáneos las obras de Oraison y Hesnard[325] y el número especial de *Esprit*. El capítulo «De matrimonio christiano» tenía quince párrafos que llenaban siete páginas de texto y diecisiete de notas. Presentaba el matrimonio como institución de Dios para la procreación del género humano; sus propiedades esenciales son la unidad y la indisolubilidad, y su «fin natural, objetivo, específico, principal, primario, único e indisoluble» es la procreación y educación de los hijos. Se establecen los respectivos derechos y deberes de la Iglesia, del Estado y de los individuos. Se exponen los tres bienes tradicionales del matrimonio: el *bonum prolis*, que prohibe los anticonceptivos y el aborto; el número de hijos se deja al juicio de la pareja, que debe preferir los valores morales y religiosos a los eugenésicos, económicos o sociales. El *bonum fidei* prohibe el adulterio y exige a la pareja que obedezca a la ley natural. Se exalta el amor conyugal, pero se advierte que no debe considerársele tan necesario que se piense que su ausencia es motivo para invalidar el matrimonio. El *bonum sacramenti* prohibe los matrimonios civiles y el divorcio y fundamenta la postura de la Iglesia ante los matrimonios mixtos. El último párrafo presenta una larga lista de los errores opuestos.

324. La descripción inicial de Lio de estos ataques sería, para el gusto de la subcomisión, demasiado específica y detallada: nudismo, educación sexual indiscriminada, vestido y bailes modernos, espectáculos e imágenes, concursos de belleza, canciones, etc.; y él estaba persuadido de atenuarlo, «ne ipsa Constitutio nimis cruda aut 'veristica' diiudicaretur»; ADP II/3, 904.

325. Las notas se refieren a A. Hesnard, *Morale sans péché*, puestas en el Indice en enero de 1956, y a M. Oraison, *Vie chrétienne et le problème de la sexualité*, Paris 1951, también condenado por el santo Oficio.

Mientras tanto, en la subcomisión *De ordine sociali* R. Sigmond había estado preparando sus dos capítulos sobre el matrimonio y la familia[326]. El primero, «De matrimonio ut fonte familiae», sostenía que el matrimonio era la única fuente legítima de una familia y defendía los derechos de los padres en la educación de los hijos. Tres párrafos estaban dedicados al número de hijos, que deberían ser recibidos como un don de Dios. Se notaba, sin embargo una diferencia de tono respecto al texto de Lio al sostener que los padres, a la hora de decidir cuántos hijos quieren tener, pueden razonablemente tener en cuenta la salud de la esposa y la situación económica. El control artificial de la natalidad sigue, obviamente, prohibido. El texto luego pasa a tratar el problema de la superpoblación, negando que una superpoblación absoluta y definitiva sea posible, exhortando a los padres a no doblegarse a los criterios meramente materialistas e instando a que el crecimiento de la población esté más bien influenciado por las transformaciones sociales.

El capítulo «De familiae seu societatis domesticae origine naturali et divina» defendía la prioridad de la familia frente a la sociedad civil y su derecho a recibir ayuda del Estado. El párrafo final describía la estructura de la autoridad dentro de la familia, manteniendo la prioridad natural del padre, confirmada y elevada por el sacramento cristiano.

Los dos textos de las subcomisiones fueron distribuidos a los miembros y consultores de la Comisión teológica en el verano de 1961 como preparación para la sesión plenaria de septiembre. El texto de Lio recibió más de veinte páginas de observaciones, entre las cuales las de Laurentin y Häring eran particularmente críticas: el texto era demasiado jurídico y negativo, se centraba demasiado en la procreación, ignoraba la importancia del amor conyugal; era demasiado rígido al tratar cuestiones y casos difíciles. La subcomisión *De ordine morali*, que había vivido profundos desacuerdos, aceptó más bien cambios menores. El 23 de septiembre en la sesión plenaria se originó una disputa pública sobre los fines del matrimonio, enzarzándose Häring con Tromp y Hürth, que insistían en la primacía única de la procreación.

El texto de Sigmond sobre el esquema *De ordine sociali* no fue debatido en la sesión de septiembre, pero se recibieron diez páginas de observaciones de los miembros y consultores. Debido a las repeticiones que había en los dos textos, la subcomisión *De ordine morali* votó el 22 de septiembre a favor de integrar los dos textos en un solo esquema *De matrimonio et familia*. El capítulo de Lio sobre la castidad y la modestia, por otra parte, continuó en el texto *De ordine morali* que fue enviado a la Comisión central preparatoria.

Después de la reunión de septiembre de la Comisión teológica continuó la discusión sobre los fines del matrimonio. Janssen envió unas propuestas que contaban con el apoyo de sus colegas de Lovaina Philips y Delhaye, pero sólo fue aceptada la propuesta de reducir el número de adjetivos que exaltaban la procreación de los hijos como el único fin primario. Häring estuvo implicado

326. *Constitutionis «De ordine sociali» Capita Varia*, CT 9/61, 24.

más directamente, ya que Tromp le invitó a tomar parte en una pequeña subcomisión para la revisión del texto. El nuevo texto continuaba sosteniendo que la procreación era el único fin primario, pero también identificaba los otros fines del matrimonio como «objetivos» y decía que, aunque secundarios, no debían por esta razón ser desdeñados o subestimados. El resultado de esta labor fue el esquema *De matrimonio et familia christiana*, que estuvo listo para fines de enero de 1962 y fue discutido en marzo en la última sesión plenaria del la Comisión teológica[327]. Las observaciones presentadas y las discusiones de la sesión plenaria revelaron que todavía había diferencias, particularmente sobre los fines del matrimonio, la autoridad en la familia y la superpoblación[328].

A la hora de esta sesión plenaria ya era sabido que la Comisión central preparatoria había recomendado que el texto sobre la castidad fuese retirado del esquema *De ordine morali* e integrado en el texto *De matrimonio et familia*, que debería ahora incluir, además, una sección ampliada sobre la virginidad. El texto que resultó, acabado el 28 de marzo, fue el esquema *De castitate, virginitate, matrimonio, familia*, que fue impreso y enviado a la Comisión central preparatoria[329].

Como en el caso del esquema *De ordine morali christiano*, la mejor manera de entender este esquema es revisando los errores a los que intentaba oponerse, pues esta preocupación dominó tanto la discusión que condicionó casi todos los esfuerzos por hacer una exposición positiva. En general puede decirse que se oponía, primero, a una sobreexaltación de la sexualidad, no sólo por parte de la teoría freudiana sino también de algunos católicos. Se dedicó sólo un breve párrafo al origen y a la naturaleza del sexo. A la vez que declaraba que la distinción de los sexos proviene de Dios y es «muy buena», el esquema prevenía contra la opinión de que eso es una dimensión de la imagen de Dios en el hombre. La tendencia general del texto aparece perfectamente aclarada en una sola frase: «Hic enim in terra, licet sexus humanus gaudeat etiam aliis qualitatibus, primarie tamen ad matrimonium ordinatur, ut docet S. Scriptura..., donec impleatur tempus, quo homines 'in resurrectione neque nubent neque nubentur'»[330]. Las «otras cualidades» de la sexualidad no son elaboradas en ninguna parte y se afirma la primaria orientación hacia el matrimonio, sólo para relativizarla con la referencia a la vida futura en la que ya no existirá el matri-

327. *Constitutio de matrimonio et familia christiana*, CT 20/61, 14; 29 de enero de 1962: I. De ordine divino obiectivo quoad matrimonium christianum; II. De iuribus, obligationibus et virtutibus in matrimonio christiano; III. De ordine divino quoad familiam christianam; IV. De peculiaribus iuribus et obligationibus.

328. Con respecto a la última cuestión hubo un debate sobre si la superpoblación absoluta era una posibilidad real. Tromp y otros argumentaban que no, pues esto invalidaría el mandato divino de «creced y multiplicaos». El obispo Peruzzo, nombrado recientemente para la CT, se escandalizó de algunos de los comentarios y, poniéndose del lado de Tromp, sostenía que si alguna vez había demasiada gente, esta moriría, y así nunca podría haber demasiada gente, Y.-M. Congar, *Journal*, 8 de marzo de 1962.

329. ADP II/3, 893-986; cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 235-241.

330. ADP II/3, 894.

monio. El párrafo siguiente continúa proponiendo una serie de prohibiciones de actos que violan el señorío de Dios, y no del hombre, sobre el cuerpo humano.

El capítulo sobre la castidad y la virginidad comienza con una vigorosa defensa de su posibilidad, aun en jóvenes. Dos párrafos largos instan a la defensa y al cuidado de la castidad, condenan la laxitud moral general en este campo y rechazan siete errores a este propósito. Las notas hacen referencia abrumadoramente a textos de Pío XII, cuya enseñanza aparece como el único muro de defensa contra una horda de enemigos, en particular las ciencias psicológicas y sociales modernas.

La principal preocupación del capítulo sobre el matrimonio es la defensa de su finalidad objetiva y de institución divina: «independenter scilicet ab intentione contrahentium». Esta finalidad primaria es exclusivamente la procreación y educación de los hijos, que no depende de otros fines y que no debe confundirse con ellos ni ser considerada simplemente igual a ellos. Un cambio posterior en el texto admitía que otros fines, como la ayuda mutua y el remedio de la concupiscencia, son también objetivos, pero secundarios.

El texto de la Comisión teológica abordaba las tentativas de las tres décadas anteriores por ampliar y profundizar la teología del matrimonio. Iniciada por un laico, D. von Hildebrand[331], y objeto de controversia cuando fue adoptada por teólogos sacerdotes[332], esta tentativa buscaba dar una función mayor a los significados personalistas e interpersonales del matrimonio para contrapesar la casi exclusiva insistencia en la procreación como fin primario del matrimonio. La distinción entre el significado del matrimonio como comunión de vida y sus propósitos, tanto personales como procreadores, fue defendida con razones filosóficas y teológicas y recurriendo a un pasaje de la *Casti connubii* de Pío XI; en esta encíclica se sostenía que si no se toma el matrimonio en su sentido más estricto, como una institución para la procreación de los hijos, sino en un sentido más amplio, como una comunión total de vida, entonces «haec mutua coniugum interior conformatio, hoc assiduum sese invicem perficiendi studium, verissima quadam ratione, ut docet Catechismus Romanus, etiam primaria matrimonii causa et ratio dici potest»[333]. La difusión de estas teorías llevó al santo Oficio a intervenir el 1 de abril de 1944 con un decreto rechazando las opiniones de aquellos «qui vel negant finem primarium matrimonii esse prolis generationem et educationem, vel docent fines secundarios fini primario non esse essentialiter subordinatos, sed esse aeque principales et independentes»[334]. Esta misma doctrina fue reiterada varias veces por Pío XII en 1951.

Los autores del texto de la Comisión teológica sobre el matrimonio estaban decididos a defender esta posición no sólo contra los autores anteriores, sino

331. D. von Hildebrand, *Die Ehe*, München 1929.

332. H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau 1935; B. Krempel, *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung*, Zurich-Köln 1941; para la bibliografía, cf. J. C. Ford-G. Kelly, *Catholic Personalists and the Ends of Marriage*, en *Contemporary Moral Theology II: Marriage Quaestions*, Westminster, MD 1964, 16-35.

333. AAS 22 (1930), 548.

334. AAS 36 (1944), 103.

también contra algunos miembros de la misma Comisión teológica[335]. Häring y otros no negaban que la procreación fuese un fin primario del matrimonio, pero no querían que el amor y comunión conyugales fuesen descritos como un fin secundario y subordinado. Häring recuerda que en una reunión de la subcomisión en la que él expuso esta tesis, Hürth contestó que eso contradecía la doctrina de la Iglesia[336]. La preocupación de Hürth es evidente en una nota que aparece en el texto de la Comisión teológica sobre los fines del matrimonio. Después de citar dos textos de Pío XII en favor de la opinión adoptada en el esquema, la nota añade una referencia al pasaje discutido de la *Casti connubii*, al cual se añade como apéndice (seguramente el único caso de esta naturaleza en todos los textos de la Comisión teológica) una advertencia: «quamvis quidam ex verbis Catechismi Romani, ibidem relatis, indebite superextollunt amorem coniugalem ut finem primarium ipsius matrimonii»[337].

Este debate revela una vez más que la preocupación principal de las subcomisiones de la Comisión teológica sobre cuestiones morales era la defensa de un orden moral objetivo contra lo que ellas veían como efectos relativizantes y debilitadores del subjetivismo. En cualquier punto donde se hacía un esfuerzo por introducir las legítimas dimensiones de la subjetividad (en la discusión sobre la conciencia, la caridad, la libertad, la sexualidad, el amor conyugal) había que poner señales de alerta. La moralidad tenía que seguir siendo una materia de prohibiciones y mandamientos objetivamente fundados.

5. De Beata Virgine Maria[338]

Las *Quaestiones* oficiales no incluyeron, entre los temas asignados a la Comisión teológica, un tratado de la bienaventurada virgen María[339]. Sin embargo, el *votum* del santo Oficio había mencionado varios argumentos bajo el títu-

335. Las notas se referían al libro de Doms y a una obra más reciente de E. Michel, *Ehe: Eine Anthropologie der Geschlechts-gemeinschaft*, Stuttgart 1950, que había sido puesta en el Indice en 1952.

336. Como iban a dejar más tarde el santo Oficio, Hürth le dijo a Häring: «Ich hoffe, dass Sie meine harte Bemerkung irgendwie verstehen können; denn ich musste mich einen ganzen Tag bemühen, Pius XI, der eine ähnliche Darstellung wollte, diesen Gedanken auszureden, den Sie heute wieder aufgebracht haben», B. Häring, *25 Jahre katholische Sexualethik*: Studia Moralia 20 (1982) 54-55. B. Häring cuenta la misma historia en *Fede, storia, morale*, intervista di Gianni Licheri, Roma 1989, 56-57. Puede que en este asunto fuese Vermeersch y no Hürth el que tuviese la mayor influencia en *Casti connubii*; cf. J. C. Ford-G. Kelly, *Contemporary Moral Theology* II, 140.

337. ADP II/3, 918.

338. Cf. C. Balic, *La doctrine sur la bienheureuse Vierge Marie Mère de l'Eglise, et la Constitution «Lumen gentium» du Concile Vatican II*: Divinitas 9 (1965) 464-482; G. M. Besutti, *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II: Documentazione e note di cronaca*: Marianum 28 (1966) 1-203.

339 La *Sintesi finale*, 4, había advertido que 280 obispos habían pedido la definición de la mediación universal de María y 45 la definición de su maternidad espiritual, mientras que 61 obispos cuestionaban la oportunidad de tales definiciones basados en que no eran necesarias para el bien de la Iglesia y causarían problemas para el retorno de los hermanos separados. El propio su-

lo *De Maria, Matre Christi Capitis et Ecclesiae*: su papel central en la obra de la redención, su cooperación subjetiva y objetiva, la defensa del «cultus hyperduliae» (contra los minimalistas y los que piensan que esto es un impedimento para la unidad cristiana), su virginidad en el parto, y la cuestión de su muerte corporal[340]. El plan original del esquema de Tromp *De deposito* acababa con esta simple frase «Beata Maria Virgine»[341]. Pero en la elaboración que hizo Ciappi de este borrador en el *Schema compendiosum De deposito*, el tópico había sido notablemente agrandado: «Beata Maria Virgo. Non in superficie (peripheria) sed in intimo Christianismo: ut Mater Verbi Incarnati. Socia Christi Salvatoris, omnium membrorum Christi Sanctissima Genetrix, Mediatrix universalis. Virgo ante partum, in partu, post partum». En la primera sesión plenaria de la Comisión teológica, el 27 de octubre de 1960, la selección de estos temas fue ampliamente esclarecida con referencias estadísticas a los *vota* antepreparatorios[342]. Una reunión de Tromp con los secretarios de las subcomisiones de la Comisión teológica, el 21 de diciembre, pasó la sección sobre la santísima Virgen al esquema *De Ecclesia*.

El trabajo de la preparación del texto fue encomendado a C. Balic. A fines de abril de 1961 ya tenía preparado el primer borrador. Un segundo borrador estuvo listo a principios de julio de 1961, el cual, ligeramente revisado, fue incluido luego como el capítulo quinto, «De Maria Matre Jesu et Matre Ecclesiae», de los «Capita varia» *De Ecclesia* enviados a los miembros de la Comisión teológica para la discusión en su reunión de noviembre. En una nota introductoria Balic explicaba que no había ninguna declaración en su texto que no pudiera encontrarse en los documentos pontificios[343], que iba dirigido contra ciertos errores relativos a la *virginitas in partu*, al conocimiento de María de la divinidad de su hijo en el momento de la anunciación, y otros errores de los maximalistas y minimalistas[344], que a sabiendas había evitado un lenguaje que pudiera ocasionar dificultades a los disidentes, que se limitaba a la economía actual de salvación, que explicaba cómo la mediación de María no comprometía la función única de Cristo, y que exhortaba a todos a orar a María como la «Fautrix unionis christianae»[345].

mario que el santo Oficio hizo de los *vota* de los obispos decía que 350 obispos habían mencionado los privilegios de la Virgen, especialmente su mediación, mientras que 60 habían pensado que una definición era inoportuna «propter separatos».

340. ADA III, 6-7.

341. En la reunión de la *praevia subcommissio* del 21 de julio de 1960, Tromp dijo que esta iría dirigida «contra errores recentiores ante omnia stabiliri debere B. M. V. pertinere ad centrum, non ad peripheriam Ecclesiae». Hay alguna prueba de que Tromp no estaba a favor de una declaración solemne sobre la Virgen.

342. L. Ciappi, *Relatio de schemate tertio: De deposito fidei custodiendo*, 13-15.

343. De hecho, a un texto de tres páginas y media Balic adjuntó catorce páginas y media de notas, la mayoría de ellas entresacadas de fuentes pontificias.

344. En una nota a pie de página, Balic hablaba «de tendentia minimalistica inter ipsos quosdam catholicos viros sparsa, qui potissimum sic dictam viam 'ecclesiologicam' tenent», esto es, de un planteamiento de María que la vincula con la Iglesia.

345. *De Ecclesia capita varia*, CT 5/61, 86, 26-27.

Para la sesión plenaria de septiembre se habían recibido y registrado dieciséis páginas de observaciones. Algunos se preguntaban por qué el texto estaba en el esquema *De Ecclesia*, pues parecía más un texto independiente, sin referencia alguna al resto del documento. Las observaciones particulares variaban mucho; a algunos el texto les parecía excesivo en sus pretensiones, otros deseaban reforzarlo. Sin embargo, antes de que el texto fuese discutido en la sesión plenaria, según parece, Balic tuvo que preparar otro borrador teniendo en cuenta las observaciones escritas[346]. En todo caso, este texto exaltaba aun más los privilegios de María y ciertamente mantenía las opciones sustanciales y metodológicas de Balic[347].

Ligeramente revisado, este texto fue enviado a los miembros para su discusión en la última reunión plenaria del mes de marzo[348]. Sin embargo, las notas introductorias de Balic planteaban ahora otro problema: si la discusión sobre nuestra señora debería ser parte del esquema *De Ecclesia* o un texto aparte, «quod esset melius», añadía Balic, «et quo in casu schema forsitan ampliari posset». En una reunión de la subcomisión *De Ecclesia* se aceptó la propuesta de Balic, que luego fue aprobada en la sesión plenaria. Pero en la reunión plenaria Tromp puso objeciones a las afirmaciones sobre la mediación de María. Se nombró una subcomisión especial para resolver la cuestión. La discusión continuó después de la reunión, y en abril se completó un texto definitivo, que satisfacía las preocupaciones de Tromp; después de un misterioso problema de última hora, que exigió la intervención del papa[349], se aprobó para el estudio de la Comisión central preparatoria.

La discusión en la Comisión central preparatoria fue, en general, favorable[350], siendo la principal cuestión planteada por algunos de los miembros la afirmación de la mediación de María[351]. La subcomisión de enmiendas envió a

346. *De Maria, matre Corporis Christi Mystici*, CT 19/61, 20; 20 de noviembre de 1961. El título parece haberse cambiado debido a la oposición, especialmente de Laurentin, contra el título «Mater Ecclesiae».

347. Una de las principales preocupaciones de Balic fue la de asegurar que el texto hablara de la parte de María en la redención *objetiva* de Cristo; si no se garantizaba esto, decía «semper aderunt viri subtilissimi qui invenient propriam mentem in allegatis propositionibus, et illas reducent ad minimum»; Balic a Hürth, noviembre de 1961.

348. *De Maria, matre Capitis et matre Corporis Mystici Christi membrorum*, CT 19/61, 50; 20 de enero de 1962.

349. Tromp habla vagamente de «quibusdam difficultatibus de ratione procedendi» precisadas por el papa el 27 de abril; *Ultima acta Pontificiae commissionis theologicae: Post clausum consessum plenarium* (10 mart. 1962) usque ad diem 20 julii 1962», 3. C. Balic, *La doctrine...*, 467, sugiere que el problema está en el estado del texto, que era muy repetitivo. «On suggera au dernier moment de ne point imprimer le schéma. Il le fut néanmoins sur intervention directe de Jean XXIII». Uno se siente tentado de identificar el «on» con Tromp, que criticó la extensión excesiva de las notas de los textos de Balic.

350. ADP II/4, 746-784.

351. Los principales opositores fueron Liénart, Montini, Godfrey, Ritter, Jullien y Alter, de los cuales varios mencionaron las dificultades ecuménicas que la declaración podría causar. Bea no fue uno de ellos: «Non debemus timere ne protestantes offendantur; hodie multi ex eis sincere venerantur B. V.», ADP II/4, 781.

la Comisión teológica los cambios propuestos, que fueron aceptados en su mayoría. Pero en cuanto a la cuestión principal de la mediación de la santísima Virgen, la comisión rehusó cambiar de parecer, alegando dos razones: que guardar silencio sobre esta cuestión causaría escándalo a muchos fieles, «utpote proveniens ex quodam complexu inferioritatis erga protestantes» y que «reservare titulum Mediatoris soli Christo, esset quasi confessio implicita, Ecclesiam per plura saecula in rebus fidei errasse»[352].

No hay duda de que el esquema *De Beata Maria Virgine*, aun en el tema de su función mediadora, llenaba las expectativas y deseos de muchísimos obispos, como aparecía en sus *vota* antepreparatorios. Sin embargo, una minoría consistente había expresado el deseo de que el concilio no promulgase ninguna doctrina nueva sobre María, sobre todo por las implicaciones ecuménicas. No era probable que los esfuerzos hechos por presentar a María como la «Fautrix unionis christianae» disminuyeran estas dificultades, particularmente si, como advertía Congar, el texto se situaba en el contexto de la reciente evolución de la teología católica mariana:

> Hay que tener también en cuenta la situación general de la mariología en áreas considerables de la Iglesia católica, si no en toda la Iglesia católica. Es una situación de «sobrepujamiento». Grupos muy poderosos tienden expresamente a «añadir» más, de tal manera que las añadiduras de mañana no sean más que una etapa para las nuevas añadiduras de pasado mañana. Es de temer que un texto conciliar, de alto valor, aunque no sea «de fe», sirva de trampolín a los acróbatas de la mariología al alza y maximalista, aun cuando el texto no sea de suyo maximalista (en conjunto no lo es) y que tales acróbatas no utilicen expresiones diversas para seguir más e ir más lejos[353].

6. *De ordine sociali* y *De communitate gentium*[354]

El último de los argumentos asignados a la Comisión teológica en las *Quaestiones* oficiales estaba expresado muy sencillamente: «Doctrinae catholicae de re sociale concinna expositio edatur»[355]. Los primeros borradores de Tromp y Hürth esbozaban algunos temas que podían ser estudiados para satisfacer este deseo. En la primera sesión plenaria, en octubre, se decidió encargar el trabajo a una subcomisión aparte *De ordine sociali*. Sin embargo, no se asignó ningún miembro a este organismo, aparentemente porque se suponía que su trabajo tendría que esperar hasta que estuviera terminada la encíclica que se sabía es-

352. *De emendatione schematis Constitutionis De Ecclesia (Pars II) et de emendatione schematis Constitutionis De Beata Maria Virgine*, TPV 1962, 27.

353. *Remarques sur le Schéma* «De B. Maria Virgine», preparado por Congar para monseñor Weber (F-Congar).

354. Cf. R. Burigana, *Progetto dogmatico*, 191-194.

355. ADP II/1, 409. Esto parece reflejar la *Sintesi finale* 4, que informa del deseo de los obispos de una presentación sistemática y orgánica de la doctrina social de la Iglesia: «Si auspica perciò la elaborazione di una 'Summa Socialis'».

taba preparándose. Pero el 17 de diciembre el papa dio a conocer su deseo de que la subcomisión de la Comisión teológica comenzara a trabajar[356].

La subcomisión se reunió por primera vez a fines de febrero de 1961, cuando distribuyó su material: Gundlach y Pavan tratarían los fundamentos del orden social, Sigmond el matrimonio y la familia, Jarlot y Ferrari Toniolo los asuntos económicos, y Pavan y Gundlach las cuestiones de política, dándose, sin embargo, por sabido que la cuestion de las relaciones de la Iglesia y el Estado debía ser tratada en la subcomisión *De Ecclesia*[357].

Pavan y Jarlot, que tomaron parte en la preparación de la encíclica *Mater et magistra* del papa Juan, encontraron la oposición de Tromp y de Gundlach, que había sido el principal autor de los documentos sociales de Pío XII, pero al que se había excluido de toda función efectiva en la preparación de la reciente encíclica[358]. Parece ser que Tromp instó a Jarlot a recalcar el derecho a la propiedad privada sobre el origen y la fuente común de los bienes creados.

Para el verano de 1961 estaba listo un primer borrador del texto para ser enviado al pleno de la Comisión teológica para su discusión[359]. Además de los dos capítulos de Sigmond sobre el matrimonio y la familia, que pronto fueron sustraidos de la competencia de la subcomisión, había sólo dos breves capítulos: de Pavan sobre las bases del orden social y sobre los principios de la vida social, y de Jarlot sobre la propiedad privada. Sin embargo, este texto no fue discutido en la reunión de septiembre, si bien se reunieron once páginas de observaciones. La queja más común fue que el texto era más filosófico que teológico; pero Laurentin presentó una aguda crítica de la defensa del texto de la propiedad privada, juzgando que olvidaba elementos importantes de la tradición.

El primer borrador del material sobre otras cuestiones económicas comenzó a circular sólo a fines de 1961. Pero ningún texto de *De ordine sociali* fue discutido en la ultima sesión plenaria de la Comisión teológica en marzo de 1962. Sin embargo, una vez más el papa hizo saber que quería que el trabajo fuera concluido, sorprendiendo aparentemente a Tromp con el mandato de que, además, se preparase un texto sobre el orden social internacional para satisfacer los ruegos de los obispos que habían pedido que el concilio abordase cuestiones como la paz y la bomba atómica.

La subcomisión acabó su primer texto, *De ordine sociali*, en una reunión especial del mes de junio. Tenía siete capítulos: sobre los fundamentos y principios, sobre la propiedad privada, sobre el trabajo, sobre el salario justo, sobre

356. El propio papa nombró a P. Pavan y a A. Ferrari Toniolo, y a estos pronto se unieron G. Gundlach, R. Sigmond y G. Jarlot.

357. S. Tromp, *Diario*, 28 de febrero de 1961.

358. En un comentario sobre el primer borrador de un texto *De ordine sociali*, Gundlach hizo una observación reveladora: «Encyclica *Mater et magistra* ob suam indolem magis pastoralem minime obstat, ne etiam in Const. dogmatica clare proponatur doctrina socialis Ecclesiae, sancita a RR. Pontificibus inde a Leone XIII, immo potius postulat veluti complementum in nonnullis expositionem doctrinalem fundatam in principiis immutabilibus», *Animadversiones membrorum et consultorum in Constitutionem De ordine sociali*, CT 9/61, 25; 9 de septiembre de 1961, *Addendum*.

359. *Constitutionis De ordine sociali Capita Varia*, CT 9/61, 24.

agricultura, sobre la paz social y sobre el gobierno y la economía. El trabajo de preparar un texto sobre el orden internacional recayó en Sigmond y Cereceda, que se reunieron con Ottaviani y Tromp el 19 de mayo para planear un texto y que en menos de tres semanas habían elaborado un texto que fue aprobado por Ottaviani el 8 de junio. El texto *De communitate gentium* tenía cinco capítulos: sobre los fundamentos morales de la comunidad internacional, sobre su estructura y autoridad, sobre los derechos y deberes de los Estados en la comunidad internacional, sobre los impedimentos para su creación y funcionamiento y sobre la defensa del orden y de la paz internacionales. Estos textos fueron enviados a Felici en junio[360].

Para entonces, sin embargo, la Comisión central preparatoria ya había terminado su trabajo, de manera que los textos sobre cuestiones sociales nunca fueron discutidos allí. Sin embargo, al parecer Felici los envió a los miembros de la Comisión central preparatoria y a últimos de septiembre Tromp se encontró con que tenía que trabajar con un pequeño comité para responder a las observaciones sobre el texto recibidas de tres cardenales. El comité de la Comisión teológica envió sus respuestas a Felici el 10 de octubre, el día antes de la apertura del concilio[361]. Las revisiones de los textos resultantes fueron en su mayoría menores, de suerte que conservaron su principal referencia metodológica y esencial a la ley natural y a la clásica doctrina social católica[362].

Por esta breve historia es evidente que los líderes de la Comisión teológica no estaban tan convencidos de la importancia de estos textos como el mismo papa. Se aplazó el nombramiento de los miembros para la subcomisión; ésta comenzó su trabajo mucho después que las otras; sus borradores nunca fueron discutidos públicamente en ninguna de las sesiones plenarias; y sus textos definitivos tuvieron que ser leidos de prisa justo al final de la fase preparatoria sin ser remitidos al pleno de la Comisión teológica ni aprobados por ella. Esta historia puede ser tomada como simbólica de la indiferencia de la Comisión teológica ante cuestiones principales que formaban una parte muy importante del horizonte en el que el papa quería se congregara el concilio.

c) *El Secretariado para promover la unidad cristiana*[363]

1. Miembros

El personal del Secretariado para la unidad de los cristianos fue entresacado de una amplia variedad de áreas geográficas, incluyendo sobre todo regio-

360. Para toda esta información, cf. S.Tromp, *Ultima acta Pont. Comm. Theologicae*, 6-7.
361. Cf. S. Tromp, *Relatio Secretarii Commissionis Conciliaris «de doctrina fidei et morum»*, 15/62, 19; 26 de diciembre de 1962, 1-2.
362. Los dos textos fueron por fin impresos en *Schemata Constitutionum et Decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur, Series tertia*, TPV 1962, 5-66.
363. Cf. H. Bacht, *Kardinal Bea, Wegbereiter der Einheit*: Cath(M) 35 (1981) 173-188; T. F. Stransky, *The Foundation of the Secretariat for Promoting Christian Unity*, en A. Stacpoole (ed.),

nes en las que las relaciones ecuménicas eran especialmente importantes (Norteamérica, Inglaterra, Holanda, Alemania y Suiza) y representaba todas las organizaciones ecuménicas católicas importantes. La Conferencia católica para cuestiones ecuménicas facilitó no sólo a J. Willebrands, nombrado secretario del Secretariado para la unidad de los cristianos, sino a algunos otros: J. Höfer, C.-J. Dumont, J. Hamer, F. Thijssen, F. Davis y C. Boyer, este último era presidente, además, de «Unitas», lo más parecido a un organismo vaticano ecuménico. L. Jaeger, fundador del Instituto J. A. Möhler de Paderborn, H. Volk, E. Stakemeier, F. Charrière y J. Feiner representaban las áreas de Alemania y Suiza. Norteamérica estaba representada por cinco hombres: G. Weigel, G. Tavard, G. Baum, J. Cunnigham y E. Hanahoe. P. Dumont representaba al monasterio ecuménico de Chevetogne.

De la representación curial las figuras más importantes eran C. Boyer y M. Maccarrone, ambos ligados a la Congregación de seminarios y universidades. Ausencia relevante del Secretariado para la unidad de los cristianos fue un representante del santo Oficio, si bien Maccarone, Boyer y Hanahoe, amigo íntimo de Fenton, se inclinaban a defender la idea romana de que la finalidad de los diálogos ecuménicos era la vuelta de los hermanos extraviados a la única Iglesia verdadera.

2. *Competencia y temas*

Willebrands sostiene que la intención original del papa Juan era la de incluir en el programa del Secretariado para la unidad de los cristianos las relaciones con las Iglesias ortodoxas, pero cuando Bea expuso sus objeciones debido a no estar familiarizado con esas cuestiones, el papa accedió, asignando las relaciones con los ortodoxos a la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales; así se garantizaba también que la congregación correspondiente tuviera sus intereses representados en la preparación del concilio[364]. Sin embargo, los acontecimientos se encargarían de mostrar que esta diferenciación de las tareas ecuménicas, comprensible de suyo, no fue acompañada de las suficientes garantías para una coordinación y colaboración igualmente necesarias entre los dos organismos. La distribución de los miembros no sirvió de mucho. Sólo dos miembros del Secretariado para la unidad de los cristianos, Ch. Dumont y P. Dumont, tenían gran experiencia en el diálogo con los ortodoxos, pero su asignación al Secretariado para la unidad de los cristianos privó a la Comisión pre-

Vatican II Revisited by Those Who Were There, Minneapolis 1986, 62-87; S. Schmidt, *Giovanni XXIII e il Segretariato per l'unione dei cristiani*: CrSt 8 (1987) 95-117; M. Velati, *La proposta ecumenica del segretariato per l'unità dei cristiani*, en *Verso il Concilio Vaticano II*, 273-350.

364. J. Willebrands, *Il cardinale Agostino Bea: il suo contributo al movimento ecumenico, alla libertà religiosa e all'instaurazione di nuove relazioni con il popolo ebraico*, en *Atti del Simposio Card. Agostino Bea (Roma, 16-19 dicembre 1981)*, Roma 1983, 6; cf. S. Schmidt, *Agostino Bea: Il cardinale dell'unità*, Roma 1987, 362.

paratoria para las Iglesias orientales de una competencia y un entusiasmo de los que esa comisión se hubiera beneficiado grandemente.

En *Superno Dei nutu* la finalidad del Secretariado para la unidad de los cristianos se describía como la de ayudar a los otros cristianos a seguir el trabajo del concilio y así encontrar más fácilmente el camino a la unidad por la que Cristo oró[365]. Esta vaga identificación no aparecía clarificada en las *Questiones*, que no incluían ninguna propuesta para el nuevo organismo. Esta imprecisión permitió a algunas personalidades romanas, entre ellas Tromp, a sostener que el secretariado era sólo «una oficina de información»[366].

Bea y los miembros del Secretariado para la unidad de los cristianos tenían, sin embargo, ideas más grandiosas. En la propuesta del cardenal para el establecimiento del Secretariado para la unidad de los cristianos había incluido ya entre sus funciones conciliares el estudio de las esperanzas y temores que otros estaban manifestando sobre el concilio y la preparación de respuestas apropiadas[367]. La Conferencia católica para cuestiones ecuménicas había presentado también un extenso *tour d'horizon* de la situación ecuménica, sus perspectivas y sus dificultades, y había identificado áreas de particular preocupación y las formas apropiadas en las que el concilio podía responder a ellas. De los hombres que pronto iban a ser nombrados miembros y consultores del Secretariado para la unidad de los cristianos, Bea recibió también recomendaciones para que las actividades del Secretariado para la unidad de los cristianos no se limitaran a facilitar información a los no católicos sino que incluyeran, además, el llevar sus opiniones a la atención de las comisiones preparatorias[368].

No se sabe si los estatutos del Secretariado para la unidad de los cristianos, preparados por el mismo Bea y todavía inéditos, contenían una agenda más amplia que la esbozada públicamente por el papa. Pero para el mes de julio el Secretariado para la unidad de los cristianos ya había preparado el primer borrador de un programa de trabajo que incluía el estudio de las cuestiones doctrinales, litúrgicas y espirituales así como actividades concretas que había que emprender para promover la unidad de los cristianos[369]. A mediados de septiembre Bea y Willebrands aprovecharon la reunión en Gazzada de la Conferencia católica para cuestiones ecuménicas para discutir problemas y procedimientos con algunos miembros y consultores. A principios de octubre se envió un programa de trabajo a los miembros y consultores solicitando observaciones. Muchas de las respuestas enumeraban las cuestiones teológicas y prácticas que el Secretariado para la unidad de los cristianos debía abordar al preparar

365. ADA I, 95.

366. S. Schmidt, *Agostino Bea*, 362n.

367. Cf. S. Schmidt, *Agostino Bea*, 345.

368. Cf., por ejemplo, T.-J. Dumont, *Le «motu proprio» du 5 juin 1960*: Vers l'unité chrétienne (mayo-junio1960) 25, y V.-J. Dumont, *Note sur le «Conseil» ou «Secrétariat» pour les rapports avec les non-catholiques institué par le Motu Proprio du 5 juin 1960*, enviado a Bea el 8 de julio de 1960; escritos de Dumont .

369. S. Schmidt, *Agostino Bea*, 363, quien sugiere que el programa se fiaba mucho del informe presentado por la Conferencia católica para cuestiones ecuménicas.

los esquemas o al menos los *vota* que deberían mantener sensibilizadas a las comisiones preparatorias sobre las dimensiones ecuménicas de su trabajo.

En la primera sesión plenaria del Secretariado para la unidad de los cristianos, el mes de noviembre de 1960, se distribuyó y discutió un programa de trabajo. Esbozaba seis temas importantes: 1) finalidad y función del secretariado; 2) principios y cometidos contemporáneos del ecumenismo católico; 3) cuestiones de eclesiología; 4) cuestiones teológicas: la palabra de Dios, las aplicaciones litúrgicas, la libertad religiosa, los matrimonios mixtos; 5) cuestiones prácticas: observadores en el concilio, plegarias por la unidad, fórmula de abjuración, misiones protestantes en países católicos; 6) la cuestión judía: relación entre los dos testamentos, textos litúrgicos, etc.[370].

El discurso de apertura de Bea comenzó con las finalidades del Secretariado para la unidad de los cristianos. Si la primera de estas era mantener informados sobre el concilio a los hermanos separados, otra finalidad provenía de la carta en la que el papa nombraba a Bea presidente del Secretariado para la unidad de los cristianos y que, sostenía Bea, igualaba el nuevo organismo con las comisiones preparatorias y así lo autorizaba también a estudiar e investigar asuntos para el concilio. «Secretariatus ergo non est sollummodo 'officium informationis', sed ei incumbit praeparare materias quae ad unitatem Christianorum spectant ideoque Concilio proponendae videntur»[371].

En cuanto a las áreas de competencia, Bea dijo al Secretariado para la unidad de los cristianos que, en respuesta a muchas peticiones, el papa Juan había asignado también al Secretariado para la unidad de los cristianos las cuestiones referentes a los judíos[372]. Advirtió, además, que muchas de las cuestiones que el Secretariado para la unidad de los cristianos discutiría estaban también relacionadas con otras comisiones preparatorias, particularmente con la Comisión teológica, la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis y la Comisión litúrgica preparatoria. El Secretariado para la unidad de los cristianos discutiría los temas y luego transmitiría sus propuestas a esos organismos para su consideración, quizás también mediante una comisión mixta[373].

En ese primer momento, no parece, pues, que el Secretariado para la unidad de los cristianos tuviera intención de preparar esquemas propios para ser propuestos al concilio, sino más bien preparar textos que garantizasen que las preocupaciones ecuménicas serían tomadas en consideración por las otras comi-

370. Una copia del programa se encuentra en el F-Stransky.

371. A. Bea, *Sermo introductorius Em.mi Cardinalis Praesidis*, 14 de noviembre de 1960, 2 (F-Stransky). Schmidt, Willebrands y Carbone concuerdan en que este juicio de Bea debía haber sido autorizado por el propio papa Juan; cf. S. Schmidt, *Agostino Bea*, 364-365; J. Willebrands, *Il Cadinal Agostino Bea*, 7; V. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 84.

372. Para los antecedentes de esta decisión, cf. S. Schmidt, *Agostino Bea*, 351-356; J. M. Oesterreicher, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions: Introduction and Commentary*, en *Commentary on the Documents of Vatican II* III, New York 1969, 1-17.

373. A. Bea, *Sermo introductorius*, 3. Durante la discusión que siguió a su conferencia, Bea dijo que ya había estado en contacto con Ottaviani y Tromp para la cooperación con la CT y que se debería pensar en otras comisiones mixtas.

siones preparatorias. Sólo cuando se hizo evidente que la sensibilidad ecuménica no distinguiría el trabajo de las otras comisiones preparatorias, particularmente la Comisión teológica, el secretariado, con evidente estímulo del papa, comenzó a preparar textos para presentarlos a la Comisión central preparatoria y, finalmente, al concilio mismo[374].

Como resultado de la consiguiente discusión se decidió distribuir el trabajo en diez subcomisiones, las cuales estudiarían: 1. la relación del bautizado no católico con la Iglesia (miembros); 2. la estructura jerárquica de la Iglesia; 3. la conversión de los individuos y de las comunidades; la restauración del diaconado; 4. el sacerdocio de todos los creyentes y la condición de los laicos en la Iglesia; la libertad religiosa y la tolerancia; 5. la «Palabra de Dios» en la Iglesia; 6. cuestiones litúrgicas: la lengua vernácula; la comunión bajo las dos especies; 7. los matrimonios mixtos; 8. la octava de oración por la unidad de los cristianos; 9. el problema central ecuménico según la actual orientación del Concilio mundial de Ginebra y especialmente según el concepto de unidad de ese concilio; 10. las cuestiones relativas a los judíos[375].

3. *Método*

Dentro del Secretariado para la unidad de los cristianos se crearon finalmente quince subcomisiones[376], compuestas de cuatro o cinco miembros y presididas por un obispo que actuaba de «relator». En cada subcomisión el obispo o un teólogo preparaba un texto que luego se enviaba a los otros miembros para sus observaciones. Parece ser que estas subcomisiones no se reunieron con frecuencia, sino que casi siempre se comunicaron por correspondencia. Estos textos eran luego discutidos, revisados y aprobados en las sesiones plenarias.

El método que las subcomisiones generalmente siguieron fue el recomendado por el Secretariado para la unidad de los cristianos para el concilio mismo en un epílogo a su documento, *De structura hierarchica Ecclesiae*. Evocando una frase paulina frecuentemente en labios del papa Juan, se preguntaba *Quomodo veritas in Concilio futuro facienda sit in caritate*. Encontró su modelo en los procedimientos del concilio de Trento, en el cual los especialistas católicos reunieron primero información exacta sobre los puntos de vista de los reformadores, examinaron estos a la luz de la Escritura y de la tradición para ver qué había de verdadero y falso en ellos, y finalmente ofrecieron una presentación

374. El primer indicio de esta posibilidad parecen ser las observaciones que Bea hizo en una entrevista el 10 de marzo de 1961, cuando habló de los *vota* que estaban siendo preparados por el UC, «qui seront ensuite discutés, *soit directement par la Commission Centrale*, soit par les autres Commissions intéresées aux mêmes questions»; cf. DC 58 (2 de abril de 1961) 448.

375. T. Stransky, *The Foundation of the SPCU*, 82.

376. Se llegó a este número por la diferenciación de las subcomisiones para el estudio de las cuestiones de la libertad religiosa y de las Escrituras y la tradición, y por el incremento de subcomisiones para discutir la permanencia del secretariado, la preparación de un directorio ecuménico y la invitación de los no católicos al concilio.

de la doctrina católica que respondiese a las cuestiones planteadas por los hermanos separados. Este método del Secretariado para la unidad de los cristianos recomendaba a los padres del Vaticano II:

> Así, en efecto, exponían la verdad, no abstractamente, ni desligada de los problemas de la época, sino que ya desde el comienzo de sus discusiones examinaban las cuestiones y las opiniones de los Reformadores, para responder a ellas desde la plenitud del depósito de la fe católica, proclamando la verdadera fe católica y apostólica. Así desde el principio unían la exposición de la verdad con la caridad que quiere procurar la salvación de los hermanos separados. Del mismo modo, también los padres del concilio Vaticano II «logren la verdad en la caridad» a fin de que nuestros hermanos separados sientan una invitación fuerte y suave a buscar la unidad que nuestro Señor Jesucristo pidió a su Padre celestial[377].

El Secretariado para la unidad de los cristianos se dispuso a preparar al concilio para esta clase de diálogos ecuménicos. Sus subcomisiones estudiaron sus temas particulares a la luz de las cuestiones y críticas de los protestantes y trazaron propuestas con la intención de ayudar a las otras comisiones preparatorias a abordar los temas de una manera que no sólo no alejara más a los protestantes sino que les ayudara a entender la posición católica. Estos vota del Secretariado para la unidad de los cristianos representaron, pues, una introducción al diálogo ecuménico necesario para la mayoría de los miembros de las comisiones preparatorias, y no sólo para los romanos, que anteriormente habían tenido muy poca experiencia de ese tipo de encuentros.

4. *Los textos del Secretariado para la unidad de los cristianos*

Los medios principales con los que el Secretariado para la unidad de los cristianos buscó incidir en el trabajo preparatorio fueron la comunicación a las otras comisiones preparatorias de varios textos que bosquejaban las implicaciones ecuménicas de temas que estaban siendo examinados[378]. En esta sección examinaremos algunos de estos textos, dejando para la próxima sección el análisis de los puntos principales en los que se encontró directamente enfrentada con la Comisión teológica.

377. «Sic nimirum non abstracte, non solute a quaestionibus temporis exponebant, sed iam ab initio suarum discussionum primo quaestiones et opiniones Reformatorum inspiciebant, ut illis ex plenitudine depositi fidei catholicae responderent, veram catholicam et apostolicam fidem declarantes. Sic veritatis expositionem ab initio coniungebant cum illa caritate, quae fratrum separatorum salutem procurare vult. Eodem modo etiam Concilii Vaticani II patres sint «veritatem facientes in caritate», ut revera fratres nostri separati validum ac suave sentiant invitamentum ad quaerendam unitatem illam, quam Dominus noster Iesus Christus a Patre suo coelesti impetravit»: UC, *De structura hierarchica Ecclesiae*, mayo 1961, 47 (F-Stransky).

378. La cuestión especial del papel del UC en la preparación para la invitación a los observadores no católicos es también tratada más adelante por separado.

1. La subcomisión sobre el laicado elaboró un texto, *De sacerdotio fidelium*, cuyo primer borrador estuvo listo para febrero de 1961 y el texto final fue aprobado en abril de ese mismo año[379]. Su objetivo era responder a la crítica protestante de que la Iglesia católica consideraba a los laicos simplemente como sujetos pasivos y olvidaba la doctrina del sacerdocio común. El texto estudiaba la doctrina del nuevo testamento sobre el sacerdocio de los fieles y luego ofrecía dieciocho *vota* sobre cómo debería enseñarse esta doctrina, subrayando en especial que se trata de un sacerdocio auténtico y no meramente metafórico, complementario del sacerdocio ministerial, para ser practicado por todos y cada uno de los cristianos en el curso de su vida diaria. En mayo de 1961 este texto fue enviado a la Comisión teológica y a la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos, sobre cuyos textos, no obstante, parece no haber tenido gran influencia. La breve discusión de la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos sobre el sacerdocio común de los fieles daba la prioridad a su participación en el culto, pero esto no era el punto primario del texto del Secretariado para la unidad de los cristianos[380]. El capítulo *De laicis* de la Comisión teológica coincidía con el Secretariado para la unidad de los cristianos en no llamar al sacerdocio común metafórico, pero utilizaba la distinción de Pío XII entre los dos sacerdocios para recalcar la superioridad del sacerdocio ministerial[381].

2. La subcomisión sobre cuestiones litúrgicas presentó una respuesta a las críticas protestantes sobre el escaso papel de la Escritura en el culto católico y sobre la función pasiva del laicado. Este texto incluía la declaración de que el latín no debía ser considerado un signo de unidad; pedía también a los obispos que se reconociera la centralidad de la eucaristía frente a las devociones privadas, que se aprobara la restauración de la comunión bajo las dos especies, la concelebración y la *communicatio in sacris*, y que se acabara con la práctica de rebautizar a los cristianos convertidos al catolicismo. En mayo este texto fue enviado a la Comisión litúrgica preparatoria, con la que esta subcomisión había estado colaborando[382].

3. La subcomisión *De matrimoniis mixtis* propuso al principio un texto que hubiera exigido grandes cambios en la legislación de la Iglesia sobre los matrimonios de católicos con cristianos no católicos: la restauración de una actitud anterior al código más condescendiente, de manera que los matrimonios mixtos sin forma apropiada no fuesen considerados inválidos, la supresión de la exigencia de que la parte católica buscase la conversión de la parte no cató-

379. Cf. M. Velati, *La proposta ecumenica*, 293-296.

380. Cf. ADP II/4, 473; G. Turbanti, *I laici nella chiesa e nel mondo*, 236-237.

381. ADP II/3, 1087-1088, 1091-1092. El 1 de diciembre de 1962 Stransky envió una copia del texto del UC a monseñor Primeau subrayándole que el UC había abrigado la esperanza de que la CT pudiera considerar el hecho de adoptar su proyecto y comenzar con los deberes comunes de todos los fieles: «se dió de lado a la sugerencia, y contamos con un esquema que acentúa menos 'la comunidad de los fieles' que la *Mystici Corporis*» (F-Primeau).

382. Cf. M. Velati, *La proposta ecumenica*, 296-300.

lica, y el permiso de cierto tipo de ceremonia religiosa. La oposición, sin embargo, a estas propuestas fue fuerte, tanto en la subcomisión como en las sesiones plenarias, siendo las objeciones más fuertes las de Heenan y De Smedt, de suerte que el texto fue suavizado antes de su aprobación en noviembre de 1961 y de ser enviado a la Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos[383]. El segundo texto sobre este argumento recomendaba ciertos cambios en el código por razones de sensibilidad ecuménica, pero no los suficientes para Bea, que en la Comisión central preparatoria pidió insistentemente que se mantuviera la posición del Secretariado para la unidad de los cristianos[384].

4. Otra subcomisión en la que hubo grandes desacuerdos fue la nombrada para reconsiderar una nueva orientación y fórmula para la Octava de oración por la unidad de los cristianos. E. Hanahoe, miembro americano de la comunidad de Paul Wattson, fundador de la Octava, se opuso a los intentos de modificar la orientación de las oraciones fuera del objetivo del retorno de otros cristianos a la Iglesia católica[385]. Cuando los intentos se agotaron, la subcomisión fue reconvertida, de forma que prepararía simplemente un texto sobre la cuestión general de la oración por la unidad cristiana. También aquí se plantearon dos objeciones, especialmente por parte de Hanahoe y Boyer, cuyo modelo seguía siendo el del «retorno» de los hermanos separados y a quienes les parecía que el texto propuesto entraba en conflicto con el capítulo *De oecumenismo* que se estaba preparando en el esquema *De Ecclesia*. Finalmente se ultimó que fue aprobado en abril de 1962. Este fue enviado directamente a la Comisión central preparatoria, donde fue discutido en junio[386].

5. En la subcomisión *De conversionibus individualibus et de conversione communitatum*, hubo desacuerdos semejantes. El principal problema era la relación entre ecumenismo y conversión, inclinándose Hanahoe a reducir lo primero a la búsqueda de lo segundo. Se intentó elaborar una teología del ecumenismo que sería enviada a la Comisión teológica, pero este intento fue abandonado y en su lugar se empezó a trabajar un texto más pastoral que pudiera ser sometido directamente a la Comisión central preparatoria en su última reunión. Este texto, *De oecumenismo catholico*, llevaba como subtítulo «decreto pastoral» para dar la impresión de que era un complemento al enfoque dogmático del capítulo de la Comisión teológica sobre el tema en su esquema *De Ecclesia* y quizás también para no dar la impresión de interferir en la competencia de la Comisión teológica. Pero, aparte de dar consejos prácticos sobre cómo empeñarse en la actividad ecuménica, el texto del Secretariado para la unidad de los cristianos contenía también importantes secciones doctrinales sobre la unidad y unicidad de la Iglesia, sobre el valor salvífico de elementos de la Iglesia en-

383. Cf. M. Velati, *La proposta ecumenica*, 309-314.
384. ADP II/3, 1191-1194; cf. *supra*.
385. Cf. E. F. Hanahoe-T. F. Cranny (eds.), *One Fold: Essays and documents to commemorate the Golden Jubilee of the Chair of Unity Octave 1908-1958*, New York 1959.
386. ADP II/4, 813-816, 822-834.

contrados fuera de la Iglesia católica, y sobre el ecumenismo como ejercicio de la catolicidad de la Iglesia.

Estas opiniones contrastaban muy notablemente con las posiciones adoptadas por el esquema *De Ecclesia* de la Comisión teológica, cuyo capítulo sobre ecumenismo, reconociendo la existencia de vínculos entre la Iglesia católica y otras comunidades e individuos cristianos, subrayaba su retorno como la meta de la actividad ecuménica, recalcaba la legitimidad de trabajar por las conversiones individuales y dedicaba su sección más larga a una serie de normas restrictivas sobre *communicatio in sacris*. Los dos textos fueron presentados juntos a la Comisión central preparatoria en junio de 1962, donde la mayoría de los miembros pidió que se unieran al texto *De unitate Ecclesiae* de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales para formar un solo esquema[387]. Esto, sin embargo, no se intentó antes de la apertura del concilio, y el texto del Secretariado para la unidad de los cristianos fue el único de los tres que no se imprimió para ser sometido al concilio[388].

6. Finalmente, una subcomisión del Secretariado para la unidad de los cristianos estudió el tema de la relación de la Iglesia con el pueblo judío[389]. En la elaboración del texto los papeles principales corrieron a cargo de G. Baum y J. Oesterreicher, ambos conversos del judaísmo. El segundo preparó un borrador más bien extenso que repetía temas contenidos en un texto anterior de Baum, pero los situaba en un contexto bíblico y teológico y terminaba con varias propuestas concretas instando al concilio a reconocer las raíces de la Iglesia en el judaísmo, a oponerse a la idea de que el pueblo judío es el objeto de una maldición divina, a proclamar que la reconciliación de judíos y cristianos es parte de la esperanza escatológica de la Iglesia, y a condenar el antisemitismo. Más tarde se propuso que a este primer borrador, preparado y discutido en la reunión de abril de 1961, se le añadiera un *votum* a fin de que los católicos muestren una actitud más amistosa y humilde con el nuevo Estado de Israel.

Pero la discusión del texto en la reunión de agosto reveló ya las dificultades que encontraría un texto sobre los judíos. Aparte de las objeciones que se esperaban de los países árabes, estaba además, como advierte Oesterreicher, el hecho de que la mayoría de los obispos y teólogos católicos no estaban sencillamente preparados para ello, siendo todavía la cuestión del misterio de Israel en la economía de salvación «la cenicienta de la teología»[390]. En la reunión de noviembre de 1961 comenzaron a manifestarse los temores de que el texto pudiera suponer una intervención en los complejos problemas políticos del Medio Oriente y que se basase en interpretaciones discutibles de la Escritura. Se decidió preparar una declaración mucho más breve para ser presentada al con-

387. ADP II/4, 785-812.

388. Cf. M. Velati, *La proposta ecumenica*, 320-326; V. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 70-71.

389. Cf. M. Velati, *La proposta ecumenica*, 331-338; J. Oesterreicher, *The Declaration on the Relationship of the Church to non-Christian Religions*, 17-46.

390. J. Oesterreicher, *The Declaration on the Relationship*, 39, y para ejemplos, cf. 32-36.

cilio, quizás en el esquema *De libertate religiosa*, con otro texto sobre los vínculos entre Israel y la Iglesia, que había que preparar para el texto *De Ecclesia* de la Comisión teológica. Luego se preparó y aprobó un texto de una sola página. El 2 de febrero de 1962 el papa Juan le dijo a Bea que el texto sobre los judíos podía ser sometido directamente a la Comisión central preparatoria, «nulla alia Commissione interveniente»[391].

Este breve *Decretum de Iudaeis* fue programado para ser discutido en la última reunión de la Comisión central preparatoria en junio de 1962. Pero el último día de esta sesión Cicognani anunció que, después de consultar con Bea, la secretaría de Estado había decidido retirar el texto de la agenda de la Comisión central preparatoria y no someterlo al concilio. Después de insinuar que el decreto no se ajustaba a los fines del concilio y de preguntar por qué se había presentado este decreto particular (Si de Iudaeis, cur non etiam de Mahumedanis?), Cicognani se refirió a las razones concretas de esa decisión:

> Son conocidas las ásperas disensiones actuales entre judíos y árabes; fácilmente nace la sospecha de un gesto político; o se favorece a una parte o a otra; ya se difunden falsos rumores sobre esto. Los judíos y todos cuantos están fuera de la Iglesia saben que ella los acogerá con un corazón grande, si desean abrazar la fe católica[392].

Los rumores a los que Cicognani se refería surgieron del anuncio de que el Dr. Chaim Wardi, funcionario del ministerio de asuntos religiosos del Estado de Israel, asistiría al concilio como representante del Congreso mundial judío. Esta iniciativa, que parece haber cogido de sorpresa al Vaticano, llevó a los gobiernos árabes a protestar por el aparente trato especial que se daba a los judíos y, según parecía, a Israel. Cicognani decidió seguir las vías de la prudencia política y ordenó que se retirara el texto[393].

d) *Doctrina y diálogo*

En los resúmenes de los textos preparados por la Comisión teológica y el Secretariado para la unidad de los cristianos ya aparecen opiniones diferentes so-

391. *Prolusio Em.mi Card. Bea. Sessio generalis VI (6-10 martii 1962)*, 1 (F-Stransky).

392. «Notae sunt asperae disensiones nostri temporis inter iudaeos et arabes; facile exoritur suspicio de re politica; vel fovendi hanc vel illam partem; iam falsi rumores de hoc divulgantur. Iudaei et omnes qui foris sunt sciunt Ecclesiam eos esse excepturam magno corde, si fidem catholicam amplecti desiderant»: ADP II/4, 22-23.

393. Cf. J. Oesterreicher, *The Declaration*, 41-42; S. Schmidt, *Agostino Bea*, 400-401; J. Willebrands, *Cardinal Bea's Attitude to Relations with the Jews: Unpublished details*, en *Simposio Card. Agostino Bea*, 79-83, que informa que las mismas circunstancias llevaron a la secretaría de Estado a pedir a Bea que no publicara un artículo, *Are the Jews a deicide people and «cursed by God»?*, que estaba a punto de aparecer en La Civiltà Cattolica. Bea estuvo de acuerdo, pero luego permitió que se publicara el artículo, bajo el nombre de L. Hertling, en Stimmen der Zeit 88 (1961-1962) 16-25; póstumo en La Civiltà Cattolica I (1982) 430-446. Sobre este incidente, cf. *infra*, capítulo IV.

bre el concilio y, concretamente, sobre cómo debería reformularse la fe para responder a las cuestiones y desafíos contemporáneos. Las relaciones entre los dos organismos preparatorios continuaron más bien distanciadas sobre los temas examinados en las secciones anteriores. Esto respondía a la idea que la Comisión teológica tenía de su competencia exclusiva en materias doctrinales, pero esta actitud fue incluso más firme con el Secretariado para la unidad de los cristianos que con las otras comisiones preparatorias, pues la Comisión teológica pensaba que el secretariado de Bea no tenía derecho alguno a elaborar documentos.

Sin embargo, esta relación, por lo general fría, lo fue aún más con respecto a dos áreas de preocupación que fueron centrales para la determinación de la finalidad del concilio y sobre las cuales los dos organismos entraron en abierto contraste en un conflicto que presagiaba el drama de la primera sesión del concilio. La primera de estas preocupaciones se refería a la recepción y comunicación de la palabra de Dios; la segunda a la naturaleza y misión de la Iglesia. Sobre estas grandes cuestiones los dos organismos prepararon textos competamente distintos mediante procesos diferentes; y subyacentes, tanto en los procesos como en las tareas, había presupuestos totalmente diversos sobre la naturaleza y la finalidad del concilio. En ninguna otra parte apareció tan claro que la historia del período preparatorio no fue simplemente una pugna institucional, sino también una lucha sobre la definición de la naturaleza y misión de la Iglesia en el mundo moderno. Esta sección, pues, examinará estos conflictos sobre las dos mayores cuestiones doctrinales con que se enfrentaría el concilio.

1. La palabra de Dios

La primera de las *Quaestiones* que la Comisión teológica recibió de la Comisión ante-preparatoria fue la siguiente:

> *Sobre las fuentes de la revelación:* Según lo que recientemente han publicado los sumos pontífices, se exponga la doctrina católica sobre la sagrada Escritura (esto es, sobre la historicidad de los libros sagrados y sobre el respeto que deben tener los exegetas de la sagrada tradición y del magisterio eclesiástico): se condenen los nuevos errores en esta materia y al mismo tiempo se publiquen las normas oportunas a las que se deben atener los exegetas en interpretación de la sagrada Escritura según el sentir de la Iglesia[394].

La inclusión de esta serie de argumentos parece haber sorprendido a Tromp, que recurrió a S. Garofalo para que le ayudara a añadir un esquema, *De fonti-*

394. «*De fontibus revelationis:* Iuxta ea, quae Summis Pontificibus recentius edita sunt, exponatur doctrina catholica de Sacra Scriptura (i.e. de sacrorum librorum historicitate; de obsequio. quo exegetae erga traditionem sacram et magisterium ecclesiasticum tenentur)): novi de hac re errores damnentur: simulque congruentes edantur normae, quibus exegetae in sacris Litteris iuxta sensum Ecclesiae interpretandis ducantur»: ADP II/I, 498. Este texto está muy cerca de la descripción del tema en la *Sintesi finale* 1. Para la discusión de la CT sobre las fuentes de la revelación, cf. R. Burigana, *Progetto dogmatico*, 177-182.

bus, a los tres que ya había escrito para el primer encuentro de la subcomisión primera[395]. Este *Schema compendiosum* fue luego revisado en julio por Garofalo y enviado a los miembros de la Comisión teológica el 24 de septiembre para su discusión en la primera reunión plenaria del mes de octubre.

Los trece párrafos breves de este primer texto abordaban dos problemas principales. El primero trataba en doce párrafos varios aspectos de la interpretación de la Escritura: la definición de inspiración, especialmente su carácter personal y no comunitario (1), la inerrancia absoluta de la Escritura y la cuestión de la autoridad (3), los géneros literarios y su identificación (4-5), la historicidad de la Biblia (6), particularmente de los evangelios (7-9), la autoridad de la Iglesia sobre la Escritura (10), las restricciones sobre la lectura de la Biblia (11), el deber de los especialistas de ajustarse a la Tradición y al magisterio (11-12), y la autoridad de la Vulgata (13). El otro problema, expuesto en el párrafo 2, no había sido incluido en las *Quaestiones*: la necesidad de la Tradición como segunda fuente, necesaria para conocer las verdades que no se encuentran en la Escritura[396].

En su relación a la primera sesión plenaria de la Comisión teológica, Garofalo dijo que esta lista la había sacado de tres fuentes: la *Sintesi finale* de los *vota* episcopales, el *votum* del santo Oficio, y el *votum* de la Congregación para los seminarios y las universidades. Todas estas tres fuentes habían mencionado el problema de la interpretación de la Biblia[397], pero sólo el santo Oficio había planteado la cuestión de la suficiencia de la Escritura[398]. Garofalo advirtió, además, que el esquema había sido redactado sin tener acceso a las propuestas presentadas por las universidades y facultades católicas (incluyendo, pues, el *votum* del Pontificio Instituto Bíblico), que todavía no habían sido publicadas[399].

La subcomisión *De fontibus* comenzó su trabajo poco después de la sesión plenaria de octubre[400], solicitando estudios a varios miembros y consultores.

395. *Schema de fontibus revelationis*, CT 4/60, 20 de julio de 1960.

396. *Schema compendiosum Constitutionis De fontibus revelationis*, CT 4/60. El único tema enumerado en el esquema de julio que no está incluido en esta edición revisada fue el último: 14. Tractetur problema adaptationis. Quizás se pensó que este era uno de los problemas «pastorales» que sobrepasaban la competencia de la CT.

397. El *votum* de la Congregación para seminarios y universidades describía el abuso de la idea de géneros literarios por los católicos, excesivamente influenciados por los especialistas protestantes y por la *Formgeschichte*, que cuestionaba la historicidad de los evangelios, hasta el punto de que se temía una vuelta al modernismo; ADA III, 330.

398. ADA III, 8-9. La *Synopsis* de los *vota* episcopales preparada en el santo Oficio no menciona ninguna cuestión sobre la revelación, lo cual hace suponer que fue preparada antes de que Felici hubiera enviado las *Quaestiones*.

399. S. Garofalo, *Relatio de schemate secundo: De fontibus revelationis*, 1-2.

400. Los miembros de la SC eran: Scherer, Hermaniuk, Schröfer, Cerfaux, Garofalo, Schmaus, Michel y van den Eynde; Kerrigan, Di Fonzo y Castellino trabajaron como consultores. Garofalo, Cerfaux y Kerrigan eran consultores de la Pontificia comisión bíblica. Los dos centros principales de estudio bíblico en ese momento, el PIB y la Escuela bíblica de Jerusalén, no estuvieron representados en la CT, así como ningún especialista bíblico de Alemania.

Advertidos por Tromp de que no necesitaban esperar estos estudios para comenzar el borrador de un texto, tres miembros presentaron el esbozo de los capítulos: sobre la inspiración y la inerrancia (Di Fonzo), sobre el antiguo testamento (Kerrigan), y sobre los géneros literarios (Castellino). Estos fueron mecanografiados y enviados a la Comisión teológica en vista de la segunda sesión plenaria de febrero[401]. La subcomisión parece haber trabajado poco los dos meses siguientes, reanudando sus reuniones sólo a fines de abril. En las siguientes semanas, sin embargo, trabajó muy rápidamente y acabó su tarea el 23 de junio. Su esquema fue luego impreso y enviado por correo como parte de la agenda para la sesión plenaria de septiembre, en la que fue aprobado. En octubre el esquema *De fontibus*, el primero de los textos doctrinales de la Comisión teológica, fue enviado a la Comisión central preparatoria.

Las dos cuestiones en las que la subcomisión *De fontibus* se había puesto a trabajar eran entonces objeto de amplia controversia. Difieren tan notablemente la una de la otra que requieren que las tratemos por separado.

1. *La Escritura y la tradición en la Comisión teológica.* En la última mitad de la década de 1950 surgió una controversia entre los teólogos católicos sobre la cuestión, delicada desde el punto de vista ecuménico, de la llamada «suficiencia material» de la Escritura, esto es, si toda la revelación se halla en alguna forma contenida en la Escritura o si hay algunas verdades reveladas que no se encuentran allí sino sólo en la tradición. Este punto retornó en parte a propósito de la interpretación del decreto sobre el tema promulgado por el concilio de Trento, el cual, según algunos teólogos, había resuelto el problema, mientras que otros sostenían que Trento lo había abierto[402]. En el fondo de es-

Cuando la subcomisión estaba a punto de comenzar su trabajo, Garofalo pidió que E. Vogt y P. Benoit fueran agregados a la CT como consultores, pero Ottaviani dijo a Tromp que la decisión debería ser presentada a los cardenales del santo Oficio; cf. S. Tromp, *Diario*, 23 de noviembre de 1960. El nombramiento de Vogt llegó sólo el 1 de marzo, como una señal de la confianza que el papa tenía en el Bíblico. Benoit nunca fue nombrado, y para la hostilidad hacia él dentro del santo Oficio, cf. los documentos en F. M. Stabile, *Il Cardinal Ruffini e il Vaticano II: Le lettere di un «intransigente»*: CrSt 11 (1990) 118-121.

401. *Constitutio de fontibus revelationis*, CT 20/60, 21 de enero de 1960. Al mismo tiempo Cerfaux presentó una *Constitutio de Scriptura* junto con *Adnotationes*, CT 23/60, 10-11 de enero de 1960, que también fueron distribuidas pero no discutidas en la reunión de febrero y, al parecer, no tuvieron ningún influjo en la historia del esquema.

402. Que Trento dejó la cuestión abierta lo sostenía R. Geiselmann, *Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie*: Una Sancta (1965) 132-139; Id., *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Tradition*, en M. Schmaus (ed.), *Die mündliche Überlieferung: Beiträge zum Begriff der Tradition*, München 1957, 133-167; lo sostenían también J. Beumer, *Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils*: Scholastik 34 (1959) 249-258, e Y. Congar, *La tradition et les traditions: Essai historique*, Paris 1960, 207-232. El principal opositor de esta nueva interpretación fue el profesor de la universidad Gregoriana H. Lennerz, *Scriptura sola?*: Greg 40 (1959) 38-53; Id., *Sine scripto traditiones*: Greg 40 (1959) 624-635. Cf. también Y-M. Congar, *Le débat sur la question du rapport entre Ecriture et Tradition, au point de vue de leur contenu matériel*: RSPT 48 (1964) 645-657.

tas dos cuestiones particulares había con frecuencia diferentes opiniones sobre la naturaleza de la revelación y de la tradición. Las publicaciones sobre ambos temas fueron aumentando rápidamente, y el debate tendía a ser muy acalorado.

El párrafo del *Schema compendiosum* original dedicado a la cuestión no daba lugar a duda sobre qué partido Tromp y Garofalo esperaban que se definiese la Comisión teológica: «Sacra Scriptura non est unicus fons Revelationis quae continetur in Deposito Fidei. Nam praeter divinam Traditionem, qua Sacra Scriptura explicatur, habetur etiam Traditio Divina veritatum quae in Sacra Scriptura non continentur». La tarea de elaborar un texto para demostrar esto fue encomendada a D. van den Eynde, a la vez que se pidió también la opinión a varios miembros de la subcomisión[403]. Mientras Cerfaux y Schmaus sostenían la necesidad de la tradición para una completa y exacta interpretación de la Biblia, Unger y Bertetto concluían que la tradición era también necesaria para suplir la insuficiencia material de la Escritura[404]. La opinión final adoptada en el borrador de mayo de van den Eynde, continuaba manteniendo que sólo la tradición era el medio por el que verdades reveladas como la integridad, la inspiración y la canonicidad de la Escritura eran conocidas por la Iglesia[405].

Cuando este texto fue debatido en la sesión plenaria de septiembre, varios miembros pidieron en vano la vuelta al lenguaje de Trento, que había hablado del evangelio como la única fuente que nos viene a través de la Escritura y la tradición. Mientras se añadía al texto una descripción más completa de la tradición, las secciones sobre la relación entre la Escritura y la tradición experimentaron sólo cambios menores. Así revisado, el esquema fue aprobado por el pleno de la Comisión teológica y enviado en octubre a la Comisión central preparatoria, donde fue discutido el 9 de noviembre de 1961[406].

Sorprendentemente, en el debate de la Comisión central preparatoria no se planteó la relación entre la Escritura y la tradición, ni siquiera por Bea, del que podía haberse esperado estar preocupado particularmente con la posición de la Comisión teológica, no sólo por sus implicaciones ecuménicas generales, sino, además, porque una subcomisión de su propio secretariado estaba también comprometida en un estudio de la cuestión.

2. *La Escritura y la tradición en el Secretariado para la unidad de los cristianos.* Desde el principio el programa del Secretariado para la unidad de los cristianos había incluido un tratado sobre la palabra de Dios[407], pero una pri-

403. Es curioso que no se le pidiera escribir sobre ello a Congar, cuyo primer volumen de *Tradition et traditions* acababa de salir.

404. Cerfaux y Schmaus presentaron sus observaciones en enero de 1961; se desconocen las fechas en las que Unger y Bertetto sometieron las suyas, pero las versiones mecanografiadas de sus *vota* preparadas para la CT llevan la fecha respectivamente del 23 de junio y del 3 de agosto de 1961.

405. D. Van den Eynde, *De duplici fonte revelationis*, CT 6/61, 20; 12 de mayo de 1961.

406. ADP II/1, 523-563; cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina,* 77-90.

407. Sobre los textos del UC referentes a las Escrituras, cf. J. Feiner, *La contribution du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens à la Constitution dogmatique sur la Révélation divine*, en *La Révélation divine*, US 70a, Paris 1968, 119-133; M. Velati, *La proposta ecumenica*, 300-309.

mera propuesta de que la subcomisión encargada de este tema considerara la relación entre la Escritura y la tradición había sido rechazada al principio, al parecer por temor de que el argumento pudiese ser prematuramente cerrado. Pero en la reunión de Bühl en agosto de 1961, esto es, después de que la subcomisión *De fontibus* de la Comisión teológica había terminado su trabajo, el Secretariado para la unidad de los cristianos decidió nombrar una nueva subcomisión para tratar el tema desde un punto de vista ecuménico[408].

Para fines de octubre, Feiner pudo enviar el primer borrador de un texto sobre la cuestión, que luego fue discutido en una reunión plenaria el 30 de noviembre y 1 de diciembre. Después de una breve descripción del estado de la cuestión, el texto presentaba largos comentarios, históricos y doctrinales, respaldados por extensas notas. Una sección sobre el modo de aplicar los principios del ecumenismo católico a la cuestión iba seguida de sugerencias concretas para ser propuestas a la Comisión teológica y a la Comisión central preparatoria. El principal argumento, en el texto y en los *vota*, era que la suficiencia material de la Escritura seguía siendo todavía un tema de legítimo debate entre los teólogos católicos y que el concilio no debería decir nada que prematuramente decidiese la cuestión.

En la reunión de noviembre Bea explicó el texto sobre la Escritura y la tradición que la Comisión teológica había presentado a la Comisión central preparatoria y señaló que la cuestión era todavía discutida y que el santo Oficio aún no había censurado ningún trabajo católico que hubiese estudiado la cuestión. La discusión del Secretariado para la unidad de los cristianos reveló que en general todos estaban de acuerdo con el texto de Feiner, excepto Boyer que presentó un estudio sosteniendo que Trento ya había resuelto la cuestión.

Aprobado, en general, en la sesión plenaria de noviembre-diciembre de 1961, el texto del Secretariado para la unidad de los cristianos fue ligeramente revisado y presentado de nuevo en la sucesiva sesión plenaria del mes de marzo de 1962. Allí Bea dijo a los miembros que el texto *De fontibus* de la Comisión teológica había parecido inadecuado en la reunión de la Comisión central preparatoria, que él mismo había enviado *amplas animadversiones* a Confalonieri, presidente de la subcomisión sobre enmiendas de la Comisión central preparatoria, quien dijo que habían sido de gran ayuda, y que después de que el Secretariado para la unidad de los cristianos tuviera un texto definitivo sobre la Escritura y la Tradición sería enviado también a la Comisión teológica y a la subcomisión de Confalonieri «ut in definitiva redactione eius ratio habeatur»[409].

Después de las discusiones de marzo, se preparó y distribuyó a los miembros del Secretariado para la unidad de los cristianos un texto final en abril[410]. Se presentaron ocho *vota* para el caso de que el concilio quisiera abordar la cuestión. Estos pedían que la Escritura y la tradición no fuesen presentadas co-

408. Los miembros eran J. Fernier (relator), C. Boyer, G. Tavard, E. Stakemeier y M. Bévenot.

409. A. Bea, *Prolusio*, 4 (F-Stransky).

410. UC, *De Traditione et Sacra Scriptura (Relatio reformata et emendata)* (F-Stransky).

mo dos medios independientes y paralelos de transmitir la revelación, sino íntimamente relacionados, que el concilio se abstuviera de expresiones que pudieran excluir el punto de vista de que todas las verdades reveladas están en alguna forma contenidas o insinuadas en la Escritura, que la tradición fuese presentada como el proceso viviente por el que el Espíritu guía a la Iglesia a un conocimiento pleno de las verdades reveladas, de manera que la tradición no apareciese como una transmisión meramente mecánica de doctrinas claramente conocidas y expresadas desde el principio[411].

Estas propuestas representan un rechazo formal del espíritu y las posiciones del esquema *De fontibus* de la Comisión teológica. Sin embargo, para cuando el texto del Secretariado para la unidad de los cristianos estaba terminado, no sólo la Comisión central preparatoria había discutido el texto *De fontibus* sino que su subcomisión sobre enmiendas lo había ya revisado a la luz de las críticas hechas por miembros de la Comisión central preparatoria y las respuestas de la Comisión teológica. Si el texto del Secretariado para la unidad de los cristianos llegó demasiado tarde para afectar el texto preparatorio *De fontibus*, estuvo disponible para influenciar las iniciales respuestas episcopales a ese texto y su discusión en la primera sesión del concilio.

3. *La interpretación bíblica en la Comisión teológica.* Tres capítulos del texto *De fontibus* de la Comisión teológica (sobre inspiración e inerrancia, sobre el antiguo testamento y sobre los géneros literarios) estuvieron listos en forma muy provisional para la sesión plenaria de febrero de 1961, en la que Garofalo informó que el trabajo estaba tan avanzado que el texto estaría concluido en breve[412]. Al llegar a este punto, sin embargo, el trabajo de la subcomisión parece haber sido temporalmente suspendido y no se reanuda hasta el 21-22 de abril. Una semana más tarde, en un informe sobre el estado de los trabajos, Garofalo dijo que el capítulo sobre el antiguo testamento sólo necesitaba pulirlo un poco más, pero que sobre la autoridad de los evangelios se necesitaba más estudio. La discusión, afirmó, continuaba sobre la historicidad de los evangelios, prestando especial atención a los puntos de vista erróneos o imprudentes que estaban difundiéndose[413].

Este comentario hace sospechar que el trabajo de la subcomisión estaba siendo afectado por la controversia sobre los estudios bíblicos que por cuatro meses había seguido encarnizada en Roma. Las preocupaciones sobre la dirección de los estudios bíblicos católicos había ido en aumento por algún tiempo, especialmente en el seno del santo Oficio y de la Congregación para los seminarios y las universidades. Estas preocupaciones se expresaron de forma dra-

411. J. Feiner explica estos ocho *vota* en *La contribution*, 121-124.

412. S. Garofalo, *Relatio de laboribus factis et peragendis in subcommissione* De fontibus revelationis, 13 de febrero de 1961; S. Tromp, *Relatio de Consessu secundo plenario Commissionis Theologicae habito diebus 13-16 Febr. 1961, in aedibus Vaticanis*, junio 1961 (CT 4/61); S. Tromp, *Epilogus Secretarii*, 16 de febrero de 1961.

413. S. Garofalo, *Relatio de laboribus factis et faciendis in subcommissione De fontibus*, 27 de abril de 1961.

mática a principios de enero en un largo y violento ataque publicado en un número especial de *Divinitas* en honor del cardenal Ruffini[414]. Su autor, A. Romeo, profesor de sagrada Escritura en la universidad Lateranense y *aiutante di studio* en la Congregación para los seminarios y las universidades, no contento con las ásperas críticas de varios especialistas católicos, criticaba también al mismo Pontificio Instituto Bíblico (PIB) por abandonar las posiciones del magisterio y haberse convertido, de hecho, en un participante de lo que la intransigencia de Romeo veía como una vasta campaña para sustituir la fe de la Iglesia por un nuevo cristianismo inspirado en Teilhard de Chardin y con reminiscencias masónicas.

La respuesta del PIB fue inmediata y fuerte. Al no haber conseguido una retractación y un espacio para una contestación en *Divinitas*, publicó una respuesta en una de sus propias revistas en la que refutaba con gran detalle las acusaciones de Romeo y expresaba su pesar de que tal difamación hubiera sido publicada en la revista de la Academia teológica romana[415]. Una vez publicada esta respuesta, las separatas de ambos artículos fueron retiradas de la venta[416] y la cuestión fue reservada, al parecer, al santo Oficio[417].

La controversia tuvo resonancia en la Roma oficial. El 19 de enero de 1961 Tromp se informó del artículo de Romeo por Garofalo, que lo encontraba «difamatorio e injusto». Dos días después Tromp manifestó a Ottaviani su preocupación de que se pudiera pensar que la Comisión teológica estaba implicada en el asunto, ya que cuatro miembros de la redacción de *Divinitas* eran miembros de la Comisión teológica: en su *Diario*, Tromp anotó que el editor no le había consultado y que él aún no había leído el artículo. Bea escribió a Piolanti una enérgica carta de protesta, a la cual Pizzardo respondió, sosteniendo que el artículo de Romeo había sido publicado sin su conocimiento y representaba sólo el punto de vista del autor[418]. Tres días después Tromp escribió en su *Diario* que el papa había telefoneado al director de la *Civiltà Cattolica* para informar-

414. A. Romeo, *L'Enciclica «Divino Afflante Spiritu» et le «opiniones novae»*: Divinitas 4 (1960) 385-456. Fue también publicado en forma de extracto, recibiendo Fenton una copia de F. Spadafora el 10 de enero de 1961.

415. *Pontificium Institutum Biblicum et recens libellus R.mi D.ni A. Romeo*: VD 39 (1961) 3-17; también publicado en forma de extracto.

416. E. Vogt, rector del Bíblico, expresó de manera diplomática su opinión sobre esta materia: «L'articolo di Mons. Romeo, fin dalla sua pubblicazione, è stato diffuso largamente durante sette settimane con tutta libertà. Appena però fu da noi pubblicata una semplice rettifica, fu proibita la vendita dei rispettivi estratti (è vero, per ambedue le parti). Ma in seguito altri violenti articoli furono pubblicati contro di noi, e ciò senza alcun impedimento. Non abbiamo risposto, per non scendere allo stesso livello, per evitare una formale controversia, per non esporci a una nuova proibizione», *Pro-memoria sugli attachi contro il Pontificio Istituto Biblico* (sin fecha).

417. Esta es, al menos, la reclamación de F. Spadafora, *La tradizione contro il Concilio*, Roma 1989, 48, que dice que a Romeo y a él se les pidió que sometieran su documentación al santo Oficio para su revisión. Es interesante anotar que la *Cronaca* de Caprile del período no hace referencia alguna de la controversia, ni siquiera dice que Vogt había sido nombrado miembro de la CT.

418. S. Schmidt, *Agostino Bea*, 339n; G. P. Fogarty, *American Catholic Biblical Scholarship: A History from the Early Republic to Vatican II*, San Francisco 1989, 293.

le a él y al rector del PIB que había leído el artículo de Romeo «con dispiacere e disgusto» El 2 de marzo *L'Osservatore Romano* anunció que E. Vogt, rector del PIB, había sido nombrado miembro de la Comisión teológica[419]. Finalmente el 5 de marzo los consultores de la Pontificia Comisión Bíblica (incluido Cerfaux) redactaron una declaración, enviada a Vogt tres días después, en la que desaprobaban el artículo de Romeo y declaraban su solidaridad con el PIB.

Tres meses más tarde el santo Oficio difundió un texto en el que casi todos ven su respuesta a la controversia. El «monitum», publicado el 20 de junio de 1961, criticaba a los que cuestionaban la historicidad de la Escritura, y exhortaba a los católicos a seguir el magisterio en la interpretación de la Biblia. Cinco días después se anunció que el libro *La vie de Jésus* de Jean Steinmann había sido incluido en el Indice[420].

La campaña continuó en los meses siguientes. Ruffini salió públicamente a la palestra con un artículo en el *L'Osservatore Romano* en el que criticaba, de una manera que parecía rechazar la *Divino afflante Spiritu*, la apelación a los géneros literarios en la interpretación de la Biblia[421]. El mismo día que apareció este artículo, Pizzardo envió una copia del mismo a los rectores de los seminarios diocesanos de Italia, pidiéndoles que llamaran la atención de los profesores por la autoridad de su autor y por las circunstancias en que había sido escrito[422]. En septiembre, Ruffini escribió al nuevo secretario de Estado, Cicognani, para informarle que Tardini, poco antes de su muerte, había indicado que dos o tres profesores del Bíblico debían ser destituidos[423]. Esto parece hacer referencia a S. Lyonnet y M. Zerwick, dos de los especialistas más fuertemente atacados por Romeo; sin embargo, su suspensión de la enseñanza, aunque ya hacía tiempo se había solicitado, no tuvo lugar sino hasta el fin del año académico 1961-1962[424].

419. El propio Vogt interpretó la acción del papa como «una muestra de que su confianza en el Bíblico era firme», Vogt a Roland Murphy, 25 de marzo de 1961; ACBA. Tromp anotó en su *Diario*, 1-2 de febrero de 1961, que ni Ottaviani ni él sabían nada sobre este nombramiento y que Felici había dicho que Vogt había sido nombrado por expresa voluntad del papa.

420. AAS 53 (1961) 507-508; dos días después L'Osservatore Romano publicó un artículo explicando y justificando el decreto: DC 58 (1961) 890-894; para un comentario benévolo, cf. F. Spadafora, *Adnotationes*: ME 86 (1961) 360-373. El 9 de mayo de 1961 Ruffini había denunciado a Ottaviani el libro de J. Steinmann; cf. F. M. Stabile, *Il Cardinal Ruffini*, 115-116.

421. E. Ruffini, *Generi Letterari e ipotesi di lavoro nei recenti studi biblici*: L' OssRom (24 de agosto de 1961); se publicó una traducción inglesa en AER 145 (diciembre1961) 362-365; seis meses después, la revista americana publicó otro artículo de E. Ruffini, *The Bible and its Genuine Historical and Objective Truth*: AER 146 (1962) 361-368, que F. M. Stabile, *Il Cardinal Ruffini*, 118, piensa que había sido escrito para L' Osservatore Romano, pero que nunca apareció allí.

422. Pizzardo a los rectores de los seminarios diocesanos de Italia, 24 de agosto de 1961 (F-Fenton).

423. Cf. F. M. Stabile, *Il Cardinal Ruffini*, 116.

424. Escribiendo, al parecer, a principios de 1962, E. Vogt, *Pro-memoria*, 13, comentaba: «C'è anzitutto da notare che la rimozione dei due professori è stata richiesta o imposta, senza che mai fossero stati avvertiti di non insegnare questa or quell'altra cosa. Anzi, io stesso avevo domandato espressamente, con lettera del 10 aprile 1960 all'Em.mo Card. Pizzardo, e oralmente nel febbraio 1961 all'Em.mo Card. Ottaviani, di voler avvertirci a darci concrete e precise indicazioni di eventuali mancanze nel nostro insegnamento. Ma non ho mai ricevuto nessun avviso».

Ottaviani hizo una tentativa semejante, esta vez fallida, por suspender a otro de los blancos de Romeo, Myles M. Bourke, profesor del nuevo testamento de la facultad del seminario metropolitano de Nueva York[425].

Los puntos de vista del papa Juan XXIII en todo esto no son claros. Tromp decía repetidamente que era el papa el que había puesto la cuestión de la interpretación bíblica en la agenda de la Comisión teológica. Aunque finalmente uno de sus consejeros pensase que las críticas al PIB no eran del todo injustificadas[426], el papa criticó el artículo de Romeo y distinguió al PIB nombrando a Vogt miembro de la Comisión teológica. Un año después, sin embargo, mostró su irritación por el silencio de la Pontificia Comisión Bíblica a lo largo de todo el debate y amenazó con disolverla si no cumplía sus obligaciones[427]. Por otra parte, justamente en la víspera del concilio, en un discurso a una reunión de la Associazione Biblica Italiana, que también había sido acusada por Romeo, el papa Juan se limitó a declaraciones muy genéricas, hablando de los especialistas bíblicos como colaboradores de la Iglesia en la defensa, estudio y transmisión de la doctrina revelada, pero recordándoles, además, el derecho de la Iglesia a supervisar su trabajo[428].

No es posible decir ahora con suficiente certeza y precisos detalles qué efecto tuvo esta controversia en el trabajo de la subcomisión *De fontibus* de la Comisión teológica. Sin embargo, en la medida en que se puede reconstruir la historia del texto se observa cierta rigidez en la posición sobre varias de las cuestiones que estaban en el centro de la controversia.

A propósito de la cuestión acaloradamente discutida de la *historicidad de los evangelios*, los artículos de enero de Cerfaux detallaban las diferencias entre las nociones antiguas y modernas de historia, explicaban la historia de la transmisión oral de las palabras y obras de Jesús, señalaban la diversidad del

425. Bourke había escrito un artículo, citado por Romeo, *The Literary Genus of Mt. 1-2*: CBQ 22 (1960) 160-175. Spellman no sólo había rechazado la petición de Ottaviani, sino que un año más tarde, por encima de las objeciones del delegado apostólico, de la congregación para seminarios y del santo Oficio, Bourke fue nombrado camarero secreto del papa. En la reunión de noviembre de la CCP, Ottaviani ilustró las peligrosas corrientes en los estudios bíblicos entre los católicos, refiriéndose a problemas en el mismo seminario; cf. ADP II/I, 549. En ese período, Richard J. Dillon, un seminarista neoyorquino, publicó un artículo, *St. Luke's Infancy Account: A Study in the Interrelation of Literary Form and Theological Teaching*: Dunwoodie Rewiew 1 (1961) 5-37, que Ottaviani criticó también, ¡fue enviado, después de ser ordenado, a estudiar al Bíblico!

426. El 7 de enero de 1962, en medio de la controversia con el padre Lombardi, A. Dell'Acqua escribía: «Ora è noto che i gesuiti hanno la 'grana' dell'Istituto Biblico. Presso molti passano come 'mezzo eretici' o quasi: L'Istituto Biblico è sospetto dei 'deviazionismo' (e sotto qualque aspetto non a torto)», cf. G. Zizola, *Il microfono di Dio: Pio XII, padre Lombardi e i cattolici italiani*, Milano 1990, 460.

427. *Lettere 1958-1963*, 536-537. Capovilla puede reflejar el pensamiento del papa cuando habla de la persistencia de «varie tendenze insidiose sul concetto di ispirazione, di inerranza, di storicità, ecc.». Para otras observaciones sobre la actitud del papa y sobre el silencio de la comisión bíblica, cf. P. Grelot, *La Constitution sur la Révélation: I. La Préparation d'un schéma conciliaire*: Etudes 324 (1966) 102, y F. Spadafora, *Leone XIII e gli studi biblici*, Rovigo, 1976.

428. DMC IV, 540-545.

carácter literario de los evangelios y usaban esto para explicar las variantes de los evangelios al narrar las palabras y los hechos de Jesús. Pero el texto aprobado por la subcomisión el 4 de mayo y no modificado luego sustancialmente, después de una afirmación general de los diferentes criterios históricos usados en la antigüedad, condenaba categóricamente los errores que «quovis de modo et quavis de causa» negaban o debilitaban la verdad objetiva de los acontecimientos de la vida de Cristo, particularmente los que trataban de los fundamentos de la fe: la infancia de Cristo, sus signos y milagros, su resurrección y ascensión. En cuanto a la doctrina de Cristo, el texto condenaba las opiniones según las cuales las palabras atribuidas a él en los evangelios, «etsi non semper ad litteram ubique tamen quoad substantiam», no fueron de hecho suyas o reflejaban la conciencia de la Iglesia primitiva más que la mente y palabras del mismo Cristo. Los intentos por matizar ambas declaraciones resultaron también inútiles y el texto que fue enviado en junio a toda la Comisión teológica pudo añadir una referencia explícita al nuevo *monitum* del santo Oficio sobre la cuestión.

Otra cuestión era la de los *géneros literarios en la Biblia*. La referencia explícita a la necesidad de identificarlos y estudiarlos había aparecido en los tres textos presentados en enero; Castellino presentó, con algunas cautelas, un estudio y justificación históricos de su uso en la interpretación bíblica moderna. Siguieron apareciendo largos tratados sobre su importancia en borradores escritos en abril por Di Fonzo y Castellino. Pero un texto conjunto, escrito por ambos en mayo, prevenía contra las teorías inventadas, los análisis basados sólo en la evidencia interna y los intentos por reducir los acontecimientos sobrenaturales al curso común de la naturaleza. Aclaraban este problema haciendo referencia a un artículo sobre las narraciones de la infancia que había sido el el centro de la controversia provocada por el artículo de Romeo[429]. Sin embargo, en la revisión final del texto hecha en junio, los dos largos párrafos sobre los géneros literarios fueron eliminados en beneficio de una sola frase: «Veritas enim et fides historica sacrae Scripturae recte probantur, si rite attendatur ad suetos nativos cogitandi, dicendi vel narrandi modos, qui tempore hagiographorum vigebant, quique tunc in mutuo hominum comercio passim adhiberi solebant». Una nota al pie de la página al llegar a este punto hace referencia a la *Divino afflante Spiritu*, pero el término «género literario» había desaparecido del texto[430].

Sobre estas cuestiones se advierte, pues, que en el curso de la elaboración del texto, las posiciones adoptadas en el esquema *De fontibus* llegaron a ser cada vez más rígidas. Dentro de la subcomisión en cada punto se expresaron opi-

429. L. Di Fonzo-G. Castellino, *De S. Scripturae inspiratione, inerrantia et compositione litteraria*, CT 6/61, 24, 22 de mayo de 1961, con una referencia al artículo de M. M. Bourke sobre la narración de Mateo sobre la infancia.

430. Tromp ofreció un argumento no del todo convincente cuando presentó el texto a la CCP: «In n. 13 de 'generibus litterariis' practice est sermo; non autem vox 'genus litterarium' usu venit, sed res clare describitur ne doctrina ita nostro tempori aptetur ut in posterum obscura forsan evadat», ADP I/1, 535.

niones más abiertas, incluyendo al menos dos de los miembros romanos, Di Fonzo y Castellino, mientras que Cerfaux, van den Eynde, Kerrigan y Vogt hicieron esfuerzos inútiles por matizar el texto. Aunque estos seis constituían una mayoría en la subcomisión, no lograron imponerse. Incluso la presencia de Vogt no influyó para nada; de hecho, después que él se incorporó a la subcomisión las cosas se fueron haciendo más rígidas. El texto *De fontibus* que fue presentado a la Comisión central preparatoria se había inclinado claramente hacia un lado de la controversia pública. El tono predominante del texto era sospechoso y condenatorio de los métodos y resultados de la especialización bíblica contemporánea.

4. *La interpretación bíblica en el Secretariado para la unidad de los cristianos*. Mientras tanto, una subcomisión del Secretariado para la unidad de los cristianos estaba también trabajando sobre el puesto de la Escritura en la doctrina y vida de la Iglesia, en la predicación, en la liturgia y en la catequesis[431]. H. Volk actuó como relator de la subcomisión, que pudo presentar en la sesión plenaria de abril de 1961 un informe sobre teología de la palabra de Dios, seguida de varios *vota*. La intención original era que este texto, o por lo menos los *vota* finales, fueran presentados a la atención de la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios y de la Comisión teológica.

El texto de Volk era una tentativa por comenzar a elaborar una teología de la palabra de Dios, no simplemente como una serie de doctrinas basadas en la Escritura y en la Tradición, sino como una fuente viva de vida para la Iglesia a través de la lectura de la Biblia, de la liturgia, la predicación y la catequesis. Sobre esta base el concilio podía plantear provechosamente la dependencia de la Iglesia de la palabra de Dios y pedir una ampliación del leccionario utilizado en la misa y el uso de la lengua vernácula en el culto y en el breviario.

Aun después de la sesión plenaria de Bühl en agosto de 1961, se esperaba todavía que este texto fuese un *votum* orientador para la Comisión central preparatoria. Pero en noviembre, sólo días después de que el texto *De fontibus* de la Comisión teológica había sido discutido en la Comisión central preparatoria, Volk fue informado por la secretaría del Secretariado para la unidad de los cristianos de que su subcomisión debía preparar en cambio un *votum* independiente que sería propuesto directamente a la Comisión central preparatoria. En la sesión plenaria de noviembre Bea explicó que el decreto repararía el olvido del valor espiritual y teológico de la palabra de Dios en el texto *De fontibus* de la Comisión teológica. La sesión plenaria del Secretariado para la unidad de los cristianos aprobó la sugerencia de que Volk preparara ese decreto. En la sesión plenaria de marzo de 1962 el texto *De Verbo Dei: Schema decreti pastoralis* fue aprobado por unanimidad para ser presentado a la Comisión central preparatoria donde fue discutido el 20 de junio de 1962[432].

431. Los miembros de la subcomisión eran: H. Volk, J. Feiner, F. Thijssen, C. Boyer, G. Tavard.

432. ADP II/4, 816-834; cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 311-313.

El esquema comenzaba con una declaración que no era disconforme con la perspectiva de la Comisión teológica: la necesidad de defender el don divino de la palabra de Dios contra las amenazas; no veía el problema como una serie atomizada de errores sino como una amenaza general a todo el depósito de la revelación; y la respuesta sugerida por el Secretariado para la unidad de los cristianos no era una serie de anatemas sino el poder viviente y vivificante de la palabra del mismo Dios. El esquema, pues, definía esta Palabra como incluyendo «ea omnia quae Deus nobis revelando locutus est..., Verbum scriptum et traditum, quod in cultu et vita resonat Ecclesiae». Ofrecía una exposición positiva de la palabra de Dios como fuente de vida para la Iglesia y para los cristianos individualmente. La revelación era presentada como permanente diálogo de Dios con el hombre a través de su palabra. El texto atribuía un poder casi sacramental a la palabra de Dios, subrayaba su importancia en la celebración de los sacramentos y en la predicación y pedía que se le asignara el centro de la educación eclesiástica.

El contraste entre la Comisión teológica y el Secretariado para la unidad de los cristianos sobre la palabra de Dios era significativo por varias razones. En primer lugar, por la gran diferencia sobre la problemática fundamental. Para la Comisión teológica la revelación era la comunicación de una serie de doctrinas, garantizadas en sus orígenes por la autoridad divina, interpretadas por el magisterio, que ahora debían ser defendidas contra varios errores. Para el Secretariado para la unidad de los cristianos la revelación era un encuentro salvífico por el cual Dios brinda luz y vida a los hombres y que en sí misma tiene un poder intrínseco debido a las verdades que encierra.

En segundo lugar, para el Secretariado para la unidad de los cristianos la palabra de Dios en su expresión primaria en las Escrituras y la tradición está sobre la Iglesia, para la cual es fuente de vida. En el texto de la Comisión teológica se acentúa tanto la función del magisterio que las expresiones fundamentales de la palabra de Dios pasan a un segundo plano, dando espacio en particular a las declaraciones más recientes del magisterio.

En tercer lugar, por lo que se refiere al método, el Secretariado para la unidad de los cristianos elaboró sus textos como un compromiso con un público contemporáneo, particularmente los colegas del diálogo ecuménico, cuyas cuestiones tomó con seriedad y de los que pensó que tenía algo que aprender. Este diálogo respetuoso lo orientó a los nuevos trabajos especializados, bíblicos e históricos. Para la Comisión teológica, en cambio, la defensa del depósito de la fe ignoró en gran parte las cuestiones contemporáneas, excepto varios errores que debían ser condenados. Suponía que el depósito de la fe tenía tal objetividad y consistencia, particularmente como estaba formulado en los conceptos tradicionales y era defendido por el reciente magisterio, que las circunstancias en las que había sido expuesto en el pasado apenas si tenían importancia, y su defensa se reducía a seguir confiadamente y de manera deductiva pistas ya indicadas, en especial por la teología escolástica. Las hermenéuticas contemporáneas estaban tan ausentes de sus preocupaciones que podía esperarse que el concilio resolviera cuestiones «doctrinales» en sus propios tér-

minos, dejando el compromiso de responder a las preocupaciones y cuestiones contemporáneas mediante la acción «pastoral» de los obispos y sacerdotes.

Finalmente, las diferencias entre los dos organismos sobre la revelación explican una vez más la atomización institucional de los problemas que caracterizó el período preparatorio. No hubo cooperación entre la Comisión teológica y el Secretariado para la unidad de los cristianos en esta área, y el Secretariado para la unidad de los cristianos al final se sintió obligado, una vez que se dio cuenta de la completa falta de sensibilidad ecuménica de la Comisión teológica, a elaborar textos que representaban un claro y explícito desafío a la reivindicación de la Comisión teológica sobre la competencia exclusiva en asuntos doctrinales. Si este desafío no surtió efecto durante el proceso preparatorio, anticipaba la lucha que definiría el drama del primer período del concilio.

2. La Iglesia

Desde el momento en que el papa Juan anunció el concilio, casi todos comprendieron que una de sus tareas principales sería la de puntualizar la naturaleza y misión de la Iglesia. Este fue, de hecho, el mandato dado a la Comisión teológica en las *Quaestiones* oficiales, que pedían completar la constitución *De Ecclesia* del Vaticano I con un tratado, en particular, sobre el Cuerpo místico, el episcopado y el laicado[433].

El esquema original preparado por Tromp contenía doce temas[434], a los que la reunión de la subcomisión anterior añadió otro sobre los derechos misioneros de la Iglesia. Este esquema fue luego presentado en forma ligeramente ampliada como el *Schema compendiosum De Ecclesia*, que fue propuesto y aceptado en la reunión plenaria de octubre de la Comisión teológica.

Tal vez se esperaba que Tromp era la persona más indicada para la preparación de un texto *De Ecclesia*, pues había preparado el *Schema compendiosum* y su papel en la redacción de la *Mystici Corporis* era bien conocido. Se presumía que Tromp no sería encargado de esta tarea desde el momento en que Ottaviani ni siquiera le consultó sobre los miembros de la subcomisión *De Ecclesia*; y más tarde esto se confirmó cuando Ottaviani le dijo que, según quejas que había recibido, se pensaba que él iba a imponer sus propios puntos de vista[435] Des-

433. La *Sintesi finale*, 2-4, había identificado también un deseo entre los obispos de «una Costituzione dogmatica, organica e completa, sulla Chiesa» para completar el Vaticano I. Para el texto de la CT sobre la Iglesia, cf. A. Acerbi, *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, Bologna 1975; U. Betti, *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II: Il capitolo III della Costituzione dommatica Lumen gentium*, Roma 1984, 17-51; R. Burigana, *Progetto dogmatico*, 167-177.

434. 1) Indoles et missio Ecclesiae; 2) Ecclesia et communio sanctorum; 3) Membra Ecclesiae; 4) Necessitas Ecclesiae ad salutem; 5) Auctoritas Ecclesiae magisterialis; 6) Auctoritas Ecclesiae disciplinaris; 7) Relatio Episcoporum ad S. Pontificem; 8) Episcopi et sacerdotes; 9) Positio laicorum in Ecclesia; 10) Ecclesia et reditus separatorum; 11) Ecclesia et respublica; 12) Tolerantia christiana.

435. S. Tromp, *Diario*, 27-30 de octubre de 1960; cf. también el diario de Fenton, 27-29 de octubre de 1960.

pués que Balic rehusó el encargo, Ottaviani nombró a Gagnebet presidente de la subcomisión. La debilitada posición de Tromp se hizo también evidente cuando sus objeciones no impidieron que Ottaviani nombrara a Lattanzi miembro de la subcomisión, quizá para garantizar la presencia en ella de alguien de la Universidad lateranense, después de que Piolanti había dejado la subcomisión[436]. Las tensiones reflejadas en todo esto dificultaron el trabajo de la subcomisión, que fue una de las últimas de la Comisión teológica en acabar su tarea.

Metodológicamente, la subcomisión *De Ecclesia* trabajó, poco más o menos, como las otras subcomisiones de la Comisión teológica. Se pidieron muchos estudios particulares a los miembros y a los consultores, pero la redacción de los capítulos se comenzó con frecuencia antes de haber recibido todos esos estudios. Philips y Colombo fueron los únicos no romanos a los que se les pidió escribir capítulos. La mayor parte del trabajo fue hecho por los miembros y consultores romanos de la subcomisión. Sin embargo, Gagnebet consultó frecuentemente a los consultores no romanos a quienes invitó a muchas reuniones en las que les pidió que intervinieran.

Para la segunda sesión plenaria de febrero de 1961 sólo estaba lista para la discusión un apunte muy provisional del primer capítulo, preparado por Lattanzi, sobre la naturaleza de la Iglesia, que incluso encontró muchas críticas serias. Después de esto el trabajo se agilizó un poco más y en la reunión especial de junio, en Ariccia, se discutieron varios capítulos. En julio se pensó que cinco capítulos estaban listos para ser impresos y enviados para su discusión en la sesión plenaria de septiembre. Después de las sesiones plenarias de marzo de 1962 se consideró que seis capítulos estaban lo suficientemente terminados como para prepararlos a fin de someterlos a la Comisión central preparatoria el 20 de marzo. La subcomisión trabajó luego en la revisión de los otros capítulos, terminándolos el 19 de mayo. La Comisión central preparatoria revisó el esquema *De Ecclesia* en sus reuniones de mayo y junio[437]. Pero la nueva revisión del texto exigió tanto trabajo que sólo estuvo listo para distribuirlo a los obispos en noviembre, cuando ya había comenzado el concilio.

La lentitud del trabajo de esta subcomisión tuvo algunos efectos desagradables en la preparación de todo el concilio. Ante todo, esto significaba que la misma Comisión central preparatoria tenía que ocuparse de un cúmulo de cuestiones prácticas cuya solución dependía de temas eclesiológicos centrales que la subcomisión aún no había examinado. Por ejemplo, la materia disciplinar sobre los obispos (la autoridad en sus diócesis, sus relaciones con el papa y con los sacerdotes) fue estudiada en la Comisión central preparatoria mucho antes de haber recibido los capítulos *De Ecclesia* sobre los obispos. Esta fue la prue-

436. S. Tromp, *Diario*, 8 de noviembre de 1960: «Me sano opposui: novi hominem bonum, sed sine fine loquacem. Iam satis numerus adest in Comm. de Ecclesia». La lista completa de los miembros de la subcomisión tal como aparece el 25 de enero de 1961: M. Dubois, J. Griffiths, P. Kornyljak, J. Fenton, G. Philips, C. Colombo, C. Journet, R. Gagnebet, C. Balic, U. Lattanzi, H. Schauf, J. Witte, J. Lécuyer.

437. Los capítulos I-VI fueron discutidos en mayo, ADP II/3, 986-1156, y los capítulos VII-XI en junio, ADP II/4, 621-812; cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 242-254, 296-307.

ba más dramática de la falta de coordinación en la preparación conciliar y de la fatal separación de las cuestiones doctrinales y disciplinarias, basándose, al parecer, en la presunción de que no iba a haber cambios ni desarrollos importantes en materia doctrinal. En segundo lugar, los capítulos sobre la Iglesia fueron revisados sólo de prisa en las últimas reuniones de la Comisión central preparatoria, cuando al acercarse la fecha de apertura del concilio esta comisión se vió obligada a hacer un repaso rápido del ingente material que desde el principio se había considerado como el corazón del programa conciliar.

Al igual que con el esquema *De fontibus*, el texto sobre la Iglesia abordaba problemas de gran interés ecuménico, pero también en esto la Comisión teológica se comportó con soberana independencia del Secretariado para la unidad de los cristianos. Todas las peticiones del secretariado para la formación de una comisión mixta fueron rechazadas por Ottaviani y Tromp, basándose en que el secretariado no era una comisión y que esto comprometería la independencia de la Comisión teológica. Al secretariado se le dijo que se conformara con proponer textos que expusieran las dimensiones ecuménicas de varios temas.

Puesto que sería imposible resumir aquí todos los capítulos del esquema *De Ecclesia*[438] de la Comisión teológica, me limitaré a subrayar cuatro temas, en sí mismo importantes, que fueron también objeto de interés del Secretariado para la unidad de los cristianos.

1. *Naturaleza de la Iglesia.* Este fue el título del primer capítulo del esquema *De Ecclesia* de la Comisión teológica, asignado a Lattanzi en noviembre de 1960. Los tres textos sucesivos, preparados en los meses siguientes, fueron criticados en la sesión plenaria de febrero por ser demasiado prolijos, complicados y oscuros. Aunque el parecer común era que Lattanzi no estaba capacitado para redactar un texto en un estilo conciliar apropiado, Gagnebet, tratando de no ofender al teólogo de la Universidad lateranense, convenció a Ottaviani para que permitiera a Tromp ser el redactor final de todo el texto, facilitando así con mucha diplomacia la revisión del esquema de Lattanzi. Sin embargo, esta estratagema, dejó a Lattanzi con la impresión de que su texto había sido sustancialmente aprobado y que sólo requería algunas pequeñas mejoras.

Luego, durante varios meses, la atención de la subcomisión se centró en otros capítulos. Cuando hubo que volver al texto introductorio y se experimentó el fracaso de un intento de colaboración con Lattanzi, Tromp mismo preparó un texto sustitutivo[439]. Lattanzi reaccionó enojado y en una carta a Gagnebet se quejó de que esta acción «ilegal» era una seria afrenta a su honor y al de

438. I. De Ecclesiae militantis natura; II. De membris Ecclesiae eiusdemque necessitate ad salutem; III. De episcopatu ut supremo gradu sacramenti ordinis et de sacerdotio; IV. De episcopis residentialibus; V. De statibus evangelicae perfectionis; VI. De laicis; VII. De Ecclesiae magisterio; VIII. De auctoritate et oboedientia in Ecclesia; IX. De relationibus inter Ecclesiam et Statum necnon de tolerantia religiosa; X De necessitate Ecclesiae annuntiandi evangelium omnibus gentibus et ubique terrarum; XI. De oecumenismo. Cf. A. Acerbi, *Due ecclesiologie*, 107-149.

439. S. Tromp, *De indole Ecclesiae: Nova redactio, a P. Secretario confecta*, CT 19/61, 33, 14 de diciembre de 1961.

la universidad a la que pertenecía. Insistiendo en que su texto había sido aprobado sustancialmente en la reunión plenaria de febrero, Lattanzi amenazó con llevar el asunto a una autoridad superior[440]. La protesta llegó cuando menos a Ottaviani, a quien Gagnebet había facilitado un informe sobre este incidente[441]. Según parece se llegó a un cierto compromiso, pues en enero se compuso un nuevo texto, inspirado en los de Tromp y Lattanzi. Este texto fue aprobado en la reunión plenaria de marzo de la Comisión teológica y, después de algunas revisiones menores, fue enviado a la Comisión central preparatoria.

El capítulo «De Ecclesiae militantis natura»[442] comenzaba con el plan salvífico del Padre para los hombres, no como individuos sino como miembros de una comunidad. Luego describía brevemente la actuación del plan del Padre por medio del Hijo, subrayando el hecho de que Cristo había provisto de guías a su Iglesia. El tercer párrafo evocaba, rápidamente, algunas de las imágenes bíblicas de la Iglesia, pero luego se desarrolla en dos párrafos el concepto del Cuerpo místico, recalcando su visibilidad y la distribución de funciones. El capítulo terminaba con dos párrafos que sostenían la identidad entre la sociedad visible y el Cuerpo místico, concluyendo que sólo la Iglesia católica romana es llamada con razón la Iglesia.

El capítulo, pues, hace hincapié en el carácter visible y social de la Iglesia, tema éste que aparece en todos los párrafos y al que están siempre subordinadas las pocas alusiones al carácter espiritual y sobrenatural de la Iglesia. El concepto dominante es el del Cuerpo místico, y los esfuerzos dentro de la Comisión teológica por promover otras imágenes, como la de pueblo de Dios, no habían tenido éxito. Todo en los primeros párrafos mira a preparar la conclusión del capítulo: la identificación de la Iglesia católica con el Cuerpo místico enseñado por Pío XII en la *Mystici Corporis* y en la *Humani generis*.

Mientras que la subcomisión *De Ecclesia* preparaba su capítulo sobre la naturaleza de la Iglesia, una subcomisión dentro del Secretariado para la unidad de los cristianos, presidida por Jaeger, que inicialmente había proyectado preparar *vota* sobre la estructura jerárquica de la Iglesia, amplió su visión a un esbozo de eclesiología integral. El resultado de sus trabajos, aprobados por el pleno del Secretariado para la unidad de los cristianos en abril de 1961, fue una serie de 12 *vota* completados con 47 páginas de comentarios explicativos[443].

Antes de que el texto abordase las cuestiones específicas de la estructura jerárquica de la Iglesia, exponía cuatro *vota* sobre la realidad interna de la Iglesia. El primero de estos establecía la estructura cristológica de la Iglesia, tanto

440. Para la documentación, cf. F. Lattanzi, *Un uomo libero: Ugo Emilio Lattanzi*, Roma [2]1971, 159-166.

441. Dos borradores de esta carta de Gagnebet a Ottaviani, ambos con fecha del 20 de diciembre de 1961, pueden encontrarse en los escritos de R. Gagnebet, *FGn I.6-53* e *I.6, 55*. Congar supo, quizás por Gagnebet, que Lattanzi había presentado su queja al mismo papa: «il a fait valoir que l'honneur du Latran était en jeu. Cela a été une question de boutique. Il fallait que le Latran fasse un texte dogmatique», Y.-M. Congar, *Journal*, 8 de marzo de 1962.

442. ADP II/3, 986-990.

443. *Votum subcommissionis II De structura hierarchica Eclesiae*, mayo 1961 (F-Stransky).

visible como invisible: «Quare Ecclesia mysterium est, fide solummodo cognoscibile, in qua cultus sacramentalis Christi iugiter exercetur». Este párrafo era una respuesta a un problema que afectaba también a la Comisión teológica: la tendencia a separar la Iglesia visible de la invisible; y el recurso a la estructura cristológica de la Iglesia se asemejaba a la analogía empleada por la subcomisión *De Ecclesia*. Los primeros borradores de Lattanzi habían dicho también que la Iglesia es en sí misma un misterio, pero esta declaración desaparece en las últimas redacciones. Los fines principalmente apologéticos del texto de la Comisión teológica no permitieron decir que el misterio de la Iglesia es sólo conocido por la fe; efectivamente, en el esquema *De deposito fidei* la afirmación del Vaticano I de que la Iglesia es en sí misma un signo irrefutable de su origen divino había sido reafirmada vigorosamente.

El enfoque cristológico del texto del Secretariado para la unidad de los cristianos aparecía de nuevo en el cuarto *votum*, que habla de Cristo como la cabeza única de la Iglesia, que goza de plena autoridad como primer pastor de las almas, unido siempre fielmente a su esposa la Iglesia. Este párrafo respondía a las objeciones de los protestantes, según los cuales la autoridad eclesiástica frecuentemente eclipsaba e incluso usurpaba la autoridad propia de Cristo. Su hincapié en la autoridad absolutamente única que Cristo sigue ejerciendo sobre la Iglesia presentaba un acento diferente al del texto de la Comisión teológica, que recalcaba, en cambio, el nombramiento por parte de Cristo de guías jerárquicos para su Iglesia.

El texto del Secretariado para la unidad de los cristianos presentaba, además, una visión más rica de la realidad horizontal de la Iglesia: «Ecclesia est coetus fidelium, vinculo fidei et caritatis in Spiritu Sancto coadunatus, communitatem constituens sacramentaliter structuratam atque sociali nexu et auctoritate firmatam». Esto condujo a la discusión de la Iglesia como el pueblo de Dios, la continuación y cumplimiento de la historia de Israel, cuya vida y actividad se despliega en virtud del poder del Espíritu santo, que en su peregrinaje terreno es alimentada por la eucaristía, purificada por la sangre de Cristo y que espera la plenitud en el Cristo resucitado. El *votum*, pues, subrayaba las dimensiones invisibles de la Iglesia que los protestantes acusaban a los católicos de olvidar. Estos temas no están del todo ausentes en el texto de la Comisión teológica, pero en éste están subordinados al relieve que se da a aspectos sociales y jerárquicos de la Iglesia. Hay también una notable diferencia en el lenguaje de los dos textos, siendo el de la Comisión teológica más escolástico y muy dependiente de la *Mystici Corporis*, mientras que el del Secretariado para la unidad de los cristianos es de inspiración bíblica y patrística.

Otro principio básico del texto del Secretariado para la unidad de los cristianos está expresado en su *votum* sobre la unidad de la Iglesia, que se presenta como don de Dios y no como algo que aún hay que realizar. Su principio es el espíritu de Cristo recibido en el bautismo pero también articulado en carismas y oficios. Este párrafo es el más cercano a los temas del primer capítulo de la Comisión teológica; efectivamente, en sus notas recurre no sólo a J. A. Möhler sino al comentario sobre la *Mystici Corporis* de Tromp.

Este texto del Secretariado para la unidad de los cristianos fue comunicado a Tromp el 24 de mayo, antes de que se hubiese completado el primer capítulo del esquema *De Ecclesia* de la Comisión teológica. Pero, como indica el cotejo precedente, aun cuando hay algunos temas comunes, apenas si hay indicios de que el texto del Secretariado para la unidad de los cristianos tuviera algunsa influencia en la orientación general o en cuestiones específicas del esquema de la Comisión teológica[444].

2. *Miembros de la Iglesia.* Este tema fue objeto de gran atención por parte de ambos organismos preparatorios. Tromp lo incluyó en su *Schema compendiosum* debido a las falsas interpretaciones de la *Mystici Corporis*, «inprimis in septentrionalibus». Al mismo tiempo el Secretariado para la unidad de los cristianos creó una subcomisión para tratar la cuestión de la relación de los bautizados no católicos con la Iglesia: «Membra Ecclesiae: quo sensu?».

El tema llegó a ser materia de discusión pública cuando, poco después de la creación del Secretariado para la unidad de los cristianos, Bea comenzó a sostener que en virtud de su bautismo los no católicos eran miembros del Cuerpo místico[445]. En su *Diario*, Tromp anotó muchas de las intervenciones en las que Bea había asumido esta tesis[446] y discutido el problema con Ottaviani y Parente; ambos aconsejaron prudencia, especialmente porque se rumoreaba que las declaraciones de Bea se aproximaban a las opiniones del papa Juan.

Los dos organismos preparatorios debatieron acaloradamente la cuestión en las sesiones plenarias de febrero de 1961. En la Comisión teológica los pareceres estaban divididos: Schmaus y Lécuyer defendían una posición semejante a la de Bea; Fenton negaba que alguien que no fuese católico romano pudiese ser considerado miembro de la Iglesia; otros optaban por una posición intermedia que reconocería las realidades espirituales presentes en los cristianos no católicos. El resultado de las discusiones de febrero en la Comisión teológica fue la decisión de seguir la doctrina de la *Mystici Corporis*, mientras se buscaba una forma más caritativa de expresar la doctrina[447]. Por otra parte, el primer borrador sobre el tema de la subcomisión del Secretariado para la unidad de los cristianos fue criticado por plantear la cuestión en términos de «miembros», lo que impedía matizarlo como era debido. El punto clave era encontrar una forma para distinguir en su relación con la Iglesia los bautizados no católicos y los

444. Esta fue, de hecho, la crítica que Bea hizo cuando los dos primeros capítulos del esquema *De Ecclesia* fueron presentados a la CCP. Advertía que después de que la CT había rehusado unirse en una comisión mixta con el UC, éste había enviado sus textos, cuya suerte en la CT resume así: «grato animo animadverti aliqua saltem vestigia inveniri in schematibus Commissionis, etsi, proh dolor, satis multa considerata non sunt». Su juicio sobre el capítulo primero: «Deest sectio de ipso populo christiano, ac si tantum hierarchia munus habeat in Ecclesia», ADP II/3, 1012.

445. Cf. varias comunicaciones en *Simposio Card. Agostino Bea*, 159-230.

446. La atención de Tromp a esta tesis es ya anotada, como dice su *Diario*, el 1 de octubre de 1960.

447. Durante la discusión se recibieron *vota* de Brinktrine, Salaverri, Journet, Schmaus, Lécuyer, Congar, Philips, Tromp y Balic

paganos; hablar en estos dos casos de un votum inconsciente era ignorar la validez espiritual y los efectos del bautismo aun fuera de la Iglesia. Bea advirtió que la *Mystici Corporis* era demasiado general en su postura y que el lenguaje bíblico y patrístico sería más útil.

Cuando después de las reuniones de febrero Willebrands reiteró a Tromp la petición del Secretariado para la unidad de los cristianos de una comisión mixta con la Comisión teológica para discutir el tema, Tromp expresó su disgusto por la «propaganda» que Bea estaba haciendo de su «muy discutible teoría», sabiendo que ni Ottaviani ni Tromp podían públicamente estar en desacuerdo con él[448].

El propio Tromp asumió, pues, la responsabilidad del capítulo sobre el tema en el esquema *De Ecclesia* de la Comisión teológica. En abril propuso un texto que hablaba de miembros «reales» y de «miembros en voto». Pero otros criticaron esta desviación del lenguaje de la *Mystici Corporis* y en consecuencia desapareció de los borradores siguientes, que volvieron a la postura de la encíclica: sólo los católicos eran *reapse* miembros del Cuerpo místico, los demás estaban sólo «vinculados» a él mediante el deseo. En un *votum* aclaratorio escrito en mayo, Tromp tomó posición directamente opuesta a la de Bea afirmando que admitir que los herejes y cismáticos, el 45% de los cristianos, son realmente miembros de la Iglesia dificultaría la defensa del carácter ecuménico de Trento y del Vaticano I, exigiría que los obispos herejes y cismáticos fuesen invitados al Vaticano II, negaría la unidad de la Iglesia y echaría abajo sus reivindicaciones sobre la infalibilidad[449]. Para Tromp, pues, el tema clave que estaba en juego en la cuestión de los miembros era la identificación del Cuerpo místico con la Iglesia católica romana.

Para entonces el Secretariado para la unidad de los cristianos había llegado a sus propias conclusiones sobre el tema[450]. Estas consistían en nueve proposiciones fundamentales que el Secretariado para la unidad de los cristianos pensaba que deberían guiar la discusión de la Comisión teológica. Sostenía que, cuando se ve a la Iglesia como *compages mediorum gratiae acquirendae*, podría observarse que muchos de estos medios de la gracia son compartidos en medida diversa e incompleta en comunidades no católicas. Estos elementos sitúan a los miembros de esas comunidades en una relación real con la Iglesia católica y representan un modo parcial y visible de pertenencia a la Iglesia. Aun no estando en plena comunión canónica con la Iglesia, tampoco pueden considerarse en el mismo plano que los paganos, lo que no es claro si se dice que están relacionados con la Iglesia sólo mediante el deseo. Ese lenguaje tampoco permitía formas y grados diferentes de tal deseo. Una consideración de los medios de la gracia conservados en las varias entidades no cristianas facilitaba un método para juzgar hasta qué punto los cristianos no católicos pertenecían a la Iglesia. La proposición final señalaba las varias metáforas bíblicas sobre la

448. S. Tromp, *Diario*, 23 de febrero de 1961.
449. S. Tromp, *De membris Ecclesiae*, CT 5/61, 48, 15 de mayo de 1961.
450. UC, *De christianorum acatholicorum ordine ad Ecclesiam*. Relatio (F-Stransky).

Iglesia, una de las cuales, cuerpo y miembros, permitía hablar de los cristianos no católicos como miembros del cuerpo de Cristo.

Las proposiciones del Secretariado para la unidad de los cristianos fueron comunicadas a la Comisión teológica a mediados de mayo. Cuando más tarde Tromp rehizo su capítulo, introdujo varias de las relaciones reales, jurídicas, sacramentales y místicas con las que los cristianos no católicos estaban vinculados a la Iglesia, pero seguía negando que pudieran ser considerados miembros «reales» del Cuerpo místico. Era evidente la falta de cualquier intento por explorar el camino trazado por el Secretariado para la unidad de los cristianos: a partir de los medios de la gracia, elementos de la Iglesia conservados en las comunidades no cristianas. El capítulo de Tromp hablaba sólo de las personas no católicas; la palabra Iglesia debía reservarse exclusivamente para la Iglesia católica[451].

Cuando el texto de la Comisión teológica fue presentado a la Comisión central preparatoria, Bea hizo un último intento por mantener abierta la cuestión presentando una larga crítica inspirada en la posición del Secretariado para la unidad de los cristianos[452]. La respuesta de Ottaviani fue enérgica, una crítica, apenas velada, a las muchas conferencias de Bea sobre el tema y una reafirmación de la principal cuestión en juego:

> No todo lo que ha dicho el cardenal Bea debe aceptarse, porque algunas afirmaciones son muy peligrosas. Comprendo su celo, la forma suprema de celo que tiene, porque se confió a él el Secretariado para los no católicos, y hoy es cierto que en el concilio se logrará abrir más puertas para ellos, pero no debemos exagerar, no debemos decir, como se ha dicho, con estupor, en cierta conferencia que nada más que uno es bautizado es ya miembro del Cuerpo Místico, aunque no sea miembro de la Iglesia. Decir esto es peligroso, porque habría que discutir, como ya se ha hecho, cómo cabe entender una afirmación así. Enseñar al pueblo que «el que ha sido bautizado es miembro del Cuerpo de Cristo, aunque no sea miembro de la Iglesia» es muy peligroso. La Iglesia católica y el Cuerpo místico se identifican[453].

3. *Episcopado y primado.* Era opinión común que uno de los principales fines doctrinales del concilio Vaticano II debía ser completar la eclesiología del Vaticano I tratando el tema de la naturaleza y función del episcopado en la Igle-

451. Cf. ADP II/3, 990-991.

452. ADP II/3, 1014-1016.

453. «Inter ea quae dicta sunt a card. Bea non omnia sic accipienda sunt, quia sunt quaedam valde periculosa. Ego intelligo eius zelum, typum zeli maximum quem ipse habet, quia ei commissus est Secretariatus pro acatholicis, et hodie certe faciet ut in Concilio sit magis aperta pro illis porta, sed non debemus exaggerare, non debemus dicere, sicut, miratum est, dictum fuit in quadam conferentia, statim ac quis baptizatus est, utique est membrum Corporis Mystici, licet non sit membrum Ecclesiae. Hoc est periculosum dicere, quia esset facienda discussio sicut facta est ad intelligendum quo modo; sed coram massa populi dicere: 'qui baptizatus est, membrum est Corporis Mystici, licet non sit membrum Ecclesiae' est valde periculosum. Ecclesia catholica et Corpus mysticum identificantur»: ADP II/3, 1024.

sia. El *Schema compendiosum* de Tromp incluía este tema, puntualizándolo en una presentación del episcopado como sacramento, en la relación entre los obispos y el papa y en el papel de los obispos en el gobierno de la Iglesia. De modo parecido, el Secretariado para la unidad de los cristianos creó desde el principio una subcomisión para tratar la estructura jerárquica de la Iglesia y en particular la fuente de la autoridad ministerial de la Iglesia y las relaciones entre los patriarcas, los obispos y el papa.

Dentro de la Comisión teológica se encomendó a Lécuyer la tarea de escribir el capítulo sobre el episcopado como sacramento. La gran mayoría de los miembros y consultores opinaba que el concilio debía significar un progreso doctrinal confirmando esta doctrina, superando así el punto de vista medieval que había reducido el episcopado a una mera diferenciación jurídica. El texto de Lécuyer no tuvo, pues, una historia dramática y en este punto no hubo desacuerdo con el Secretariado para la unidad de los cristianos.

Tanto en la Comisión teológica como entre la Comisión teológica y el Secretariado para la unidad de los cristianos surgieron problemas sobre la cuestión del papel de los obispos en la Iglesia. Se encomendó a H. Schauf el capítulo de la Comisión teológica sobre este tema. Una primera cuestión consideraba la proveniencia de los poderes episcopales. El capítulo de Lécuyer había defendido que Cristo vinculó íntimamente el poder de enseñar y de gobernar al poder de santificar que es otorgado en la ordenación. Si todos estaban de acuerdo en esto, quedaba la cuestión de si el poder de jurisdicción también tenía sus raíces en la ordenación o derivaba, por el contrario, de la delegación papal. Los miembros y consultores de la Comisión teológica recibieron estudios que defendían ambas posiciones.

Mientras que Congar y otros proponían que el concilio no tratase de resolver la cuestión, que ellos pensaban era todavía objeto de legítimo debate teológico, el capítulo de Schauf defendía la doctrina, enérgicamente sostenida por Pío XII[454], de que los obispos recibían su autoridad jurisdicional del papa. En el borrador entregado a la Comisión central preparatoria se exponía así este punto:

> Los obispos reciben su jurisdicción actual no con la ordenación sagrada sino, directa o indirectamente, con la misión canónica, pero no de la Iglesia, como asamblea de fieles, o de los fieles, aunque reunidos en gran número, ni de la autoridad civil, sino del mismo sucesor de Pedro, quien por consiguiente los asume en el cargo y puede deponerlos, transferirlos y reintegrarlos[455].

454. En su *votum De Episcopis*, CT 22/60, 4 de febrero de 1961, Tromp subrayó dos puntos sobre la *Mystici Corporis* de Pío XII: que él había rehusado admitir que los obispos pudieran ser llamados «vicarios de Cristo», reservando este título para sí mismo; y sobre el punto del origen de la jurisdicción episcopal del papa, que «Pío XII *proprio Marte* voluit ut haec sententia introduceretur in Encyclicam *Mystici Corporis*».

455. «Episcopi iurisdictionem suam actualem non ordinatione sacra, sed, directe vel indirecte, missione juridica, et quidem non ab Ecclesia, ut est congregatio fidelium, vel a fidelibus, etiam quam plurimis congregatis, neque a potestate civili, sed a regimine Ecclesiae, et quidem ab ipso

Mientras en el Secretariado para la unidad de los cristianos Maccarrone defendía la tesis de que la autoridad del obispo provenía de la del papa[456], el *votum* del Secretariado para la unidad de los cristianos, basándose en un estudio de Ch. Moeller, que argumentaba históricamente lo contrario, concluía que el tema no estaba todavía listo para una solución dogmática[457].

El hecho de que ni el estudio de Moeller ni el *votum* del Secretariado para la unidad de los cristianos, recibidos por la Comisión teológica en abril y mayo de 1961, tuvieran algún efecto en el capítulo de Schauf, tal vez se deba en parte a que los dos organismos preparatorios siguieron métodos diferentes. Moeller había ofrecido una argumentación histórica tomada en parte de la triple distinción de Batiffol en las áreas de competencia del obispo de Roma: su autoridad como obispo de una iglesia local, como patriarca de occidente y como papa. La confusión de estas dos últimas había conducido a asignar a las prerrogativas papales una autoridad que más propiamente pertenece al patriarcado. El *votum* del Secretariado para la unidad de los cristianos repite brevemente estas consideraciones.

Sin embargo, desde el comienzo del trabajo de la Comisión teológica Tromp había sostenido que la cuestión debería decidirse, no por referencia a fuentes históricas, sino a la vida y práctica actual de la Iglesia. En cuanto al estudio de Moeller, Tromp le dijo a Philips que valía más como historia que como teología, pues era claro que la autoridad de otros patriarcas sólo podía ser una participación del poder del papa. El patriarcado del occidente y el patriarcado de Constantinopla, añadía, eran conceptos análogos relacionados como *ens absolutum* y *ens participatum*[458]. La respuesta de Tromp demuestra por qué los argumentos sacados de la historia, aun dentro de la Comisión teológica, fueron tan ineficaces.

Las opiniones de Tromp se reflejaban también en la postura adoptada por el esquema de la Comisión teológica sobre la autoridad de los obispos en la Iglesia universal[459]. Los obispos, individual o colegialmente, no gozaban de autoridad fuera de sus propias Iglesias a no ser por delegación del papa, si bien estaban obligados a demostrar de muchas formas su interés por la Iglesia universal. Aunque el *corpus episcopale*, con el papa y nunca sin él, es el sujeto de la autoridad suprema y completa sobre toda la Iglesia, éste sólo puede ejercer tal autoridad de una forma extraordinaria y con el permiso del papa. El texto de Schauf era así una enérgica afirmación de la autoridad papal, y esto dentro del capítulo que se pensaba hiciese de contrapeso a la eclesiología del Vaticano I.

successore Petri accipiunt, a quo ergo in officium assumuntur, et etiam deponi, transferri, restitui possunt»: ADP II/3, 1040.

456. M. Maccarrone también facilitó su documentación a la CT: *De S. Petro exordio episcopatus*: CT 5/61, 87, 17 de agosto de 1961.

457. Ch. Moeller, *De notione patriarchatus Occidentis*, abril 1961. Este y otro estudio de Ch. Moeller, *Nota de notione Ecclesiae particularis* fueron enviados por Philips al UC y a la CT en abril de 1961 (F-Philips).

458. Tromp a Philips, 24 de mayo de 1961 (F-Philips).

459. ADP II/3 1040-1041.

En la última sesión plenaria de la Comisión teológica, monseñor Hermaniuk trató de introducir una declaración más vigorosa sobre el carácter colegial del magisterio de la Iglesia y Betti pidió que el capítulo sobre el magisterio incluyera una discusión de la autoridad de los concilios ecuménicos, pero estos esfuerzos sólo obtuvieron éxitos modestos, por miedo a que la independencia del magisterio papal pudiera verse comprometida. La estricta dependencia de la autoridad episcopal (individual o colectiva, en su origen y en su ejercicio) del papa continuó siendo el tema dominante del texto de la Comisión teológica.

4. *Iglesia y Estado*. La última cuestión del *Schema compendiosum* de Tromp trataba de la Iglesia y el estado y de la tolerancia cristiana, sobre lo cual, según informó en la sesión plenaria de octubre de 1960, las controversias seguían enfrentando a obispos con obispos, por lo que es necesario un «verbum decisivum ex alto»[460]. Por razones más bien diversas, el Secretariado para la unidad de los cristianos estaba también trabajando sobre este tema, que formuló en términos de libertad y tolerancia religiosas. La necesidad de abordar el tema había sido propugnada por el Concilio mundial de las iglesias, que veía en la enseñanza oficial de la Iglesia un serio impedimento para la cooperación y el diálogo ecuménicos. Bea justificó, además, que el Secretariado para la unidad de los cristianos afrontase el tema basándose en que las *Quaestiones* oficiales asignadas a la Comisión teológica no lo incluían.

La tarea de redactar el texto de la Comisión teológica sobre la cuestión fue encomendada a R. Gagnebet. Esta elección estuvo motivada probablemente por el hecho de que sólo dos años antes Gagnebet había sido el principal autor de un documento que preparaba el santo Oficio para condenar como erróneas una serie de proposiciones que intentaban resumir las opiniones de varios autores católicos (entre ellos Jacques Maritain y John Courtney Murray) que pedían una revisión de la clásica doctrina moderna sobre la Iglesia y el Estado. Parece que fue sólo la muerte de Pío XII la que impidió la publicación de este texto.

El primer borrador de Gagnebet para la Comisión teológica reproducía con mínimos cambios el texto que había preparado para el santo Oficio en 1958; incluso el título era el mismo: *De officiis status Catholici erga religionem*[461]. A lo largo de otros cuatro borradores el título sería cambiado en *De relationibus inter Ecclesiam et Statum necnon de tolerantia religiosa*, pero, a pesar de las persistentes críticas dentro de la Comisión teológica, la orientación y posiciones generales seguirían, en principio, fieles a las del texto del santo Oficio de 1958.

460. Los temas aparecieron también en la sección sobre el orden social en el *schema compendiosum De ordine morali*: «Communitas politica eiusque natura, origo, functiones, secundum doctrinam Pii IX, Leonis XIII, Pii XI, Pii XII contra errores materialismi, socialismi, communismi, liberalismi, capitalismi. Doctrina Maritain et laicismus». Los miembros de la sesión plenaria de octubre criticaron la referencia a Maritain.

461. R. Gagnebet, *De officiis status catholici erga religionem*, CT 5/61, 7 de abril de 1961. Este fue también el título de la versión publicada del famoso discurso del cardenal Ottaviani el 2 de marzo de 1953: *Doveri dello stato cattolico verso la religione*, Roma 1953.

El texto, aprobado en la reunión plenaria de la Comisión teológica en marzo de 1962 y enviado a la Comisión central preparatoria[462], distinguía entre la Iglesia y la sociedad civil y sostenía la subordinación del fin de esta última al fin de la Iglesia. Al describir las obligaciones de la Iglesia para con la sociedad civil, sostenía que la Iglesia tenía el derecho y el deber de intervenir en el orden temporal sólo cuando su fin sobrenatural se viera comprometido. Luego afirmaba que el poder civil no podía permanecer indiferente a la religión sino que debía apoyarla; en efecto, el deber de ejercer las obligaciones religiosas recaía, no sólo en los ciudadanos individuales, sino en la propia autoridad civil, la cual estaba obligada, por tanto, a reconocer la única forma en la que Dios quiere ser servido y adorado: dentro de la Iglesia católica. La autoridad civil podía asumir esta función, pues tales signos evidentes daban fe del único origen divino de la Iglesia. Se exigía, pues, de la autoridad civil que concediera a la Iglesia completa libertad e independencia en el cumplimiento de su misión y que, además, excluyera de su legislación y de los actos públicos cualquier cosa que la Iglesia considerase contraria a su fin.

El texto de Gagnebet reconocía que las relaciones entre la Iglesia y el Estado podían cambiar de acuerdo a las circunstancias y que, en su totalidad, la doctrina sólo puede aplicarse en un Estado católico. Y aunque, incluso en este caso, el Estado no podía legítimamente coaccionar las conciencias, sí podía intervenir para ayudar a sus ciudadanos a perseverar en la verdadera fe limitando demostraciones públicas de otras religiones y la difusión de doctrinas falsas. Además, incluso en un país católico, el bien común de la nación y de la Iglesia podría exigir que las autoridades civiles permitiesen una justa tolerancia a otras religiones. La completa libertad religiosa podría y debería ser otorgada, desde luego, en países no católicos. Finalmente, el texto insistía en que los principios esbozados no debían ser oscurecidos por un «falso laicismo» y por la apelación al bien común. Estos principios se fundamentaban en los firmes derechos de Dios, en la inmutable constitución y misión de la Iglesia y en la naturaleza social del hombre, que es siempre la misma y define el fin esencial de la sociedad civil en cualquier circunstancia política o histórica.

El capítulo de la Comisión teológica sobre Iglesia y Estado era, pues, una reafirmación de la doctrina clásica que muchos católicos habían criticado desde que terminó la segunda guerra mundial. Rechazaba argumentos comunes a muchos de ellos: que la «tesis» clásica reflejaba una etapa del desarrollo político que había sido superada por la aparición de democracias pluralistas modernas, que exigían otro planteamiento de los principios fundamentales de independencia y libertad de la Iglesia. Este capítulo del esquema *De Ecclesia* lograría ahora el rechazo de dichas opiniones que se frustró en 1958.

Por su parte, la subcomisión del Secretariado para la unidad de los cristianos estaba adoptando un planteamiento muy diferente. En una reunión en Friburgo el 27 de diciembre de 1960 se aceptó como orientación básica un texto

462. ADP II/4, 657-672.

preparado por L. Janssen y presentado por monseñor de Smedt. En un mundo que experimentaba una rápida unificación y que presentaba además una gran pluralidad de religiones, la Iglesia tenía que afrontar tres grandes cuestiones: la tolerancia, la cooperación y las relaciones Iglesia-Estado. La tolerancia, hoy día, es expresión necesaria de una caridad que reconoce el significado fundamental de la libertad personal tanto para la dignidad humana como para la fe misma. Urgentes necesidades humanas piden, además, que los católicos cooperen con gentes de otra fe o incrédulos. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado deben estar regidas por la distinción entre lo espiritual y lo temporal establecida por el propio Cristo, por la trascendencia de lo espiritual sobre lo temporal y por la libertad de la Iglesia. Desarrollando estos temas, el estudio de de Smedt se distanció de algunos de los lugares comunes usados en las exposiciones de la tesis clásica: la idea de que la verdad tiene derechos, la noción de «intolerancia dogmática», la distinción entre «tesis» e «hipótesis» y la idea de que el propio Estado debe dar culto a Dios.

Aceptado en principio en la reunión plenaria de febrero, este texto fue elaborado más a fondo en los meses siguientes, encontrando sólo la oposición de C. Boyer y E. Hanahoe, que defendían la posición clásica[463]. Un texto intermedio, discutido en abril, tomó aún la forma de una serie de *vota* para transmitir a otra comisión. Pero en la reunión de abril Bea autorizó a de Smedt a que elaborara su texto en la forma de una constitución sobre la libertad religiosa. En agosto de 1961 se discutió y aprobó el texto definitivo del *Schema Constitutionis de libertate religiosa*. Y fue enviado luego, con permiso expreso del papa[464], directamente a la Comisión central preparatoria[465].

El texto del Secretariado para la unidad de los cristianos abandonó el término «tolerancia» para discutir «De bonis fidei in caritate promovendis». Esta caridad exige que se eviten las formas inapropiadas de proselitismo y que se garantice el pleno respeto a aquellos a los que ha de predicarse la fe. Toda persona tiene derecho a la libertad religiosa que rige tanto los actos privados como los públicos y que el Estado debe reconocer y defender. La segunda sección, muy reducida, instaba a los católicos a comprometerse en la dirección de la vida social y a cooperar en este proyecto con todos los hombres de buena voluntad. La sección tercera afirmaba la distinción entre sociedad religiosa y temporal y la libertad trascendente de la Iglesia. Luego pasaba a hacer una declaración clara y enérgica:

> La Iglesia católica no ha admitido nunca, ni puede admitir, que el Estado defienda positivamente la doctrina del indiferentismo religioso que sostiene que todas las religiones tienen el mismo valor. En cambio, aprueba totalmente a las sociedades civiles modernas cuando, ordenando en la práctica la vida civil, establecen

463. Cf. C. Boyer, *Vérité et tolérance*: Doctor Communis 14 (1961) 111-127.

464. El 1 de febrero de 1962 el papa Juan le dijo a Bea que este esquema y el que trataba de los judíos podía ser enviado por el UC directamente a la CCP, *nulla alia commissione interveniente*.

465. ADP II/4, 676-684.

que debe concederse la libertad religiosa y la igualdad política a los seguidores de cualquier religión.

La sociedad civil tiene la obligación de conceder la libertad religiosa a todas las comunidades religiosas dentro de las exigencias del orden público y del bien común. Si la sociedad civil tiene la obligación de servir a Dios, la mejor manera de hacer esto es siguiendo las leyes divinas en su legislación y cumpliendo fielmente su característica misión propia.

Los textos de la Comisión teológica y del Secretariado para la unidad de los cristianos fueron presentados juntos a la Comisión central preparatoria y provocaron el enfrentamiento más dramático jamás presenciado en ese organismo[466]. Después de una brevísima presentación del texto de su comisión, Ottaviani atacó el esquema del Secretariado para la unidad de los cristianos «utpote quae sapit fortissime influxum contactuum cum acatholicis». Después de haber ilustrado esta desacertada tendencia, Ottaviani instó a que sólo su texto fuese considerado por la Comisión teológica, añadiendo un último comentario: que no veía qué competencia tenía el Secretariado para la unidad de los cristianos para proponer un texto sobre Iglesia y Estado.

Bea, por su parte, negó enérgicamente que su Secretariado hubiera sobrepasado la competencia que le había asignado el papa y deploró la negativa de la Comisión teológica a colaborar con las otras comisiones preparatorias y con el Secretariado para la unidad de los cristianos. El texto del Secretariado para la unidad de los cristianos era una respuesta a las serias críticas contra la posición de la Iglesia católica sobre libertad religiosa y tenía en cuenta la desaparición de los «Estados católicos». Los hechos sociológicos habían cambiado y estos tenían que llevar a una nueva visión de la competencia del Estado en materias religiosas[467].

Después de que Ottaviani defendió la soberana independencia de la Comisión teológica, que no tenía que colaborar con otros organismos, los miembros de la Comisión central preparatoria hicieron sus comentarios. Las intervenciones insólitamente largas, que, a diferencia de otras muchas discusiones de la Comisión central preparatoria, estuvieron a punto de convertirse en un verdadero debate, pronto revelaron que sus miembros estaban tan divididos en sus opiniones como los dos organismos preparatorios. Al final de la discusión, Ottaviani pidió a los miembros que escogieran entre los dos textos y que no dejaran su resolución, como algunos habían propuesto, a una tercera comisión. Pero el resultado del voto no fue más claro que la discusión y, por indicación de Confalonieri el tema fue remitido al papa, quien en julio creó una comisión especial, presidida por Ciriaci y que incluía a Ottaviani, Bea, Tromp y Willebrands, para tratar de llegar a un acuerdo.

466. ADP II/4, 684-746; cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 298-307.

467. Bea invocó aquí la autoridad de la alocución de Pío XII, *Ci riesce*, del 6 de diciembre de 1953, que había sido generalmente interpretada como el rechazo autorizado del papa de la tesis intransigente de Ottaviani.

A finales de julio, el Secretariado para la unidad de los cristianos envió a Ciriaci y a Tromp un nuevo texto que tenía en cuenta algunas opiniones expuestas en el texto de la Comisión teológica y que había sido preparado por de Smedt y Hamer[468]. El Secretariado para la unidad de los cristianos nunca recibió una respuesta de la Comisión teológica a este texto y la comisión especial del papa nunca se reunió[469]. Parece haber sido únicamente la Comisión teológica la que decidió sobre los cambios sustanciales que fueron introducidos en su capítulo. El texto, ahora mucho más reducido, omitía la discusión de la tolerancia y la sección sobre el «Estado católico», pero dejaba intactos los principios generales, continuando a prevenir contra un «falso laicismo» que los habría puesto en discusión[470].

Los textos de la Comisión teológica y del Secretariado para la unidad de los cristianos sobre estas materias representan uno de los contrastes más dramáticos que se dieron durante la preparación del concilio. Diferían claramente en su planteamiento de la cuestión y en los métodos y conceptos teológicos empleados. Pero detrás de estas diferencias hay otras aún más fundamentales respecto a la interpretación de los cambios políticos, sociales y culturales que había experimentado el mundo en el que el concilio iba a celebrarse. El texto de la Comisión teológica pedía una continuación de la actitud y estrategia que había determinado la postura firmemente antimodernista del catolicismo romano a partir de la revolución francesa. El texto del Secretariado para la unidad de los cristianos recogía los muchos esfuerzos que se habían hecho, especialmente desde la década de 1930, por hallar otros caminos en los que la Iglesia pudiera encontrar su misión redentora en un mundo irremediablemente cambiado. La cuestión en juego entre ambos textos era justamente la misma de la visión que el papa tenía del concilio: cómo debía ser la Iglesia en el umbral de una nueva era.

4. *La revisión y enmienda de los textos preparatorios*

De las tres funciones encomendadas a la Comisión central preparatoria, la única que pudo llevar a cabo más a fondo fue la revisión crítica de los textos preparados por las comisiones preparatorias[471]. Su cometido era decidir si los

468. Las observaciones de Confalonieri, ADP II/4, 731, son particularmente importantes, pues era el presidente de la subcomisión para las enmiendas de la CCP. Habló del «peccatum originale» refiriéndose a que las competencias de las CPr no habían sido claramente articuladas; negó que una comisión fuese superior a las demás: «sola Commissio Centralis munus habet iudicandi de schematibus a singulis Commissionibus, pro sua commissa vel admissa competentia propositis», y propuso que se propusiese la cuestión al papa, quien podía o bien remitirla a la subcomisión de materias mixtas o nombrar un grupo de expertos para revisar la cuestión y preparar un texto único.

469. Cf. *Note sur le Schema «De libertate religiosa» présenté par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens*, 26 de septiembre de 1963, 1 (F-Stransky).

470. Cf. AS I/4, 65-74.

471. Puede encontrarse un resumen fiel del trabajo de la CCP en A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, cuyo capítulo final, 315-339, ofrece muchos comentarios agudos.

textos preparados eran adecuados para ser propuestos al papa, quien dispondría si presentarlos o no al concilio.

a) *La discusión de los textos en la Comisión central preparatoria*

La discusión de los textos preparatorios comenzó en la segunda sesión de la Comisión central preparatoria en noviembre de 1961 y concluyó en su séptima sesión en junio de 1962. En previsión de la reunión de noviembre, Felici preparó unas normas para reglamentar el trabajo de la Comisión central preparatoria[472]. Cuando las comisiones preparatorias terminaban sus trabajos sobre los respectivos esquemas los enviaban a la secretaría de Felici, el cual los hacía imprimir en la imprenta del Vaticano en fascículos sueltos. Luego se enviaban a los miembros a fin de que éstos pudieran prepararse para las discusiones abiertas en las reuniones. En cada reunión el presidente de la comisión daba un breve informe sobre el texto. A esto seguía una discusión oral que concluía con un voto mediante el cual los miembros podían expresar su opinión en la forma de *placet*, *placet iuxta modum* y *non placet*. Un texto que recibía el voto favorable de las dos terceras partes de los miembros se consideraría aprobado. Los votos *placet iuxta modum* se considerarían a favor, pero si provenían de una cuarta parte de los miembros y el asunto no podía resolverse con explicaciones ulteriores, los resultados de los votos serían comunicados al papa. Los esquemas que no eran aprobados serían reenviados a la comisión para revisarlos teniendo en cuenta los comentarios de la Comisión central preparatoria y presentarlos luego de nuevo a la misma comisión.

Esta última norma jamás se llevó a la práctica. En la sesión de noviembre se anunció que había sido creada, dentro de la misma Comisión central preparatoria, una subcomisión para las enmiendas, pero no se dijo nada sobre la presentación de los textos corregidos al pleno de la Comisión central preparatoria[473]. De hecho nunca se presentó de nuevo un texto a la Comisión central preparatoria y la mayor parte de los miembros desconoció las enmiendas introducidas antes de recibir, junto con los demás padres conciliares, el primer texto en el verano de 1962. Dicho de otra forma: a la vista de cómo funcionaron las cosas, el papel de la Comisión central preparatoria consistió en comentar los textos presentados por las comisiones preparatorias; el trabajo crucial de revisión fue realizado por la subcomisión para las enmiendas, sin que nunca fuese examinado por el pleno de la Comisión central preparatoria.

En el año y medio de trabajo la Comisión central preparatoria recibió 124 fascículos, que contenían setenta y cinco esquemas (que pueden reducirse a sesenta). Para cuando comenzó el concilio, como resultado de las decisiones de la Comisión central preparatoria y del trabajo de sus subcomisiones, algunos de

472. ADP II/1, 424-425. La misma CCP no parecía haber sido consultada sobre estas normas y no hay prueba de que fueran seriamente discutidas en alguna de sus reuniones.

473. ADP II/1, 434.

estos esquemas habían sido suprimidos, reservados a la santa Sede, relacionados con la reforma del Código de derecho canónico o combinados con otros textos. El número de esquemas elaborados durante la fase preparatoria se vio, por consiguiente, reducido a veintidós[474]. Sin embargo, este resultado de las deliberaciones de la Comisión central preparatoria no se conoció hasta mucho más tarde, de suerte que la impresión permanente era la de una gran cantidad de material pobremente organizado, de calidad muy desigual.

Esta impresión se consolidó por el hecho de que los textos se presentaron a la Comisión central preparatoria no en un orden lógico o coherente, sino sencillamente en el orden en que las comisiones preparatorias los terminaban. Esto podía significar que una cuestión de orden disciplinar, tratada por una comisión, fuese presentada a discusión antes de estudiarse el tema doctrinal que la sustentaba y que se abordaba en un texto de la Comisión teológica. Esto podía significar también que, como en el caso de la Comisión preparatoria para los religiosos y la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios, los capítulos particulares de un texto no fueran examinados siguiendo un orden lógico sino a medida que se iban terminando.

La misma impresión se desprende de una sencilla revisión de los números y de la secuencia de los textos examinados por la Comisión central preparatoria en reuniones sucesivas, lo que da una idea también del ritmo de su trabajo. En la reunión de noviembre de 1961 revisó dos textos de la Comisión teológica, la nueva fórmula para la profesión de fe y el esquema sobre las fuentes de la revelación, y siete breves textos normativos de la Comisión preparatoria para la disciplina del clero y del pueblo cristiano. En la reunión de enero de 1962 la revisión de dos textos doctrinales sobre el orden moral y la defensa del depósito de la fe, sirvió de marco para la discusión de tres textos de índole disciplinar presentados por la Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos y otros cinco, en gran parte también disciplinares, de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales. Un mes después la agenda de la Comisión central preparatoria estuvo dedicada a cuestiones de normativa abordadas en cuatro textos de la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis, dos de la Comisión preparatoria para la disciplina del clero y del pueblo cristiano, cuatro de la Comisión preparatoria para los religiosos, cuatro de la Comisión preparatoria para los estudios y seminarios, y uno de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales. La discusión en la reunión de marzo-abril del texto de la Comisión litúrgica preparatoria fue interrumpida por el examen de seis textos de la Comisión preparatoria para las misiones y seguida de la revisión del texto del Secretariado para la prensa y los medios de comunicación social. En la reunión de mayo, la Comisión central preparatoria examinó cuatro textos de la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis y tres de la Comisión preparatoria para la disciplina del clero y del pueblo cristiano antes de volver a los temas doctrinales con los textos de la

474. Para un esbozo del trabajo y una discusión del número, cf. V. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 22.

Comisión teológica sobre la castidad, la virginidad, el matrimonio y la familia, y los seis primeros capítulos sobre la Iglesia. Luego la discusión se centró de nuevo en cuestiones disciplinares con la revisión de los capítulos restantes del texto de la Comisión preparatoria para los religiosos, tres más de la Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos y otros tantos de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales. La discusión de tres textos de la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios dio inicio a la reunión final de junio, seguida de uno de la comisión mixta de la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis y la Comisión preparatoria para los religiosos, uno de la DP y otro de la Comisión preparatoria para los religiosos, dos de la Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos, uno de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales, dos de la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos, tres de la Comisión teológica (los últimos capítulos sobre la Iglesia) y tres del Secretariado para la unidad de los cristianos.

La aceleración del trabajo de la Comisión central preparatoria, motivada por el anuncio el 2 de febrero de 1962 de que la apertura del concilio sería el 11 de octubre, es también obvia en esta simple reseña. No sólo las comisiones preparatorias tuvieron que agilizar entonces la preparación de sus textos sino que, además, la Comisión central preparatoria se vio forzada a revisar apresurada y más superficialmente las series de textos que llegaron sin orden ni concierto en sus últimas reuniones[475]. Esto fue sobre todo lamentable en el caso del esquema *De Ecclesia* de la Comisión teológica, que todos reconocían que era la cuestión central del concilio, pero que fue presentado a la Comisión teológica sólo en sus dos últimas sesiones, después de que casi todos los otros textos habían sido estudiados, y tan tarde que su revisión sólo se terminó cuando ya había comenzado el concilio.

Las *acta* de las reuniones de la Comisión central preparatoria revelan que sus discusiones se caracterizaron por una gran libertad y que sus miembros no tenían ningún reparo en criticar los textos preparados por las comisiones preparatorias, directamente en las reuniones o indirectamente, más bien, en comentarios esporádicos fuera de ellas[476]. No fueron infrecuentes las discusiones

475. Para las observaciones orales y escritas y la crónica de las votaciones fueron suficientes 1174 páginas en los volúmenes de ADP para las tres primeras de estas sesiones, mientras que para las tres últimas fueron necesarias casi el doble de páginas, 2231.

476. Un ejemplo de esto último son las observaciones de König en enero de 1961, después de haber visto los primeros textos de las CPr. Previno sobre la posibilidad de que tal vez hubiera fuerzas o influencias «qui tendraient à inflèchir le cours des choses selon des désirs tout étroitement humaines. Peut-être certaines Commissions, par leurs méthodes de travail et leur organisation, pourraient-elles rétrécir et influencer l'orientation et les méthodes de travail du Concile. Ce n'est que plus tard qu'on pourra s'appercevoir qu'il en a été ainsi. Beaucoup se soucient d'éviter que de telles influences ne jouent». Luego, en una observación que parece referirse a la CT, añadió: «Il est à souhaiter que les travaux préparatoires du Concile soient portés au niveau de la pensée théologique actuelle dans l'Eglise romaine. Il faudrait insérer dans les travaux préparatoires, d'une façon prudente et avisée, la multiformité et tout le dynamisme de cette pensée, ainsi que les expériences spirituelles, même ce qui existe en dehors de l'Eglise romaine»: DC 58 (1 de abril,

abiertas, algunas de ellas muy animadas, lo que hacía pensar que el concilio podía ser un acontecimiento no tan pacífico (o automático) como algunos anticipaban, con esperanza o temor, que sería. Muchas de las posiciones discordantes que trascendieron al mundo en la primera sesión del concilio habían sido ya marcadas en los debates, en buena parte secretos, de la Comisión central preparatoria. Algunos participantes hablaron de esta comisión como de un «concilio en miniatura» y König apeló a la libertad y franqueza de sus debates como garantía de que el concilio mismo no sería una asamblea que refrendaría todo a ojos cerrados[477].

Los textos doctrinales de la Comisión teológica encontraron a menudo críticas severas en la Comisión central preparatoria, si bien lo agudo de estas críticas se vio con frecuencia embotado por el hecho de que la mayor parte de los miembros optaron por votar *placet iuxta modum*, lo que técnicamente contaba como un voto positivo. Los textos *De fontibus, De depositio fidei* y *De ordine morali* fueron muy criticados por su carácter negativo y defensivo, por su falta de argumentos y motivos específicamente cristianos y teológicos y por intentar decidir cuestiones legítimamente discutibles. En estas observaciones y notas más bien apresuradas sobre el texto *De Ecclesia* se anticipaban muchas de las críticas que se oirían en el aula conciliar. Ottaviani fue mucho más agresivo en sus respuestas a las críticas que los presidentes de las otras comisiones preparatorias e insistió enérgicamente desde el principio hasta el fin del concilio en que su comisión se había preparado exactamente para lo que se presume que deben hacer los concilios: defender el depósito de la fe de la Iglesia de la amenaza del error. Los concilios se supone que sean defensivos y dogmáticos; la labor pastoral es para los obispos y los sacerdotes, cuyo cometido es adaptar y aplicar las doctrinas y decisiones del concilio.

Los debates de la Comisión central preparatoria fueron testigos también de la aparición de personalidades y grupos que se manifestarían en alineaciones claramente perfiladas durante el concilio. Entre estos, los más críticos de los textos preparados fueron Alfrink, Döpfner, Frings, Hurley, König, Léger, Liénart, Maximos IV, Montini y Suenens. Entre los defensores de los textos, los que más se hicieron oír fueron Browne, Lefebvre, Ottaviani, Ruffini y Siri. Entre estos dos bloques muy bien definidos estaba la gran mayoría de los miembros de la Comisión central preparatoria, cuyas posiciones, reflejadas con frecuencia no tanto en declaraciones formales cuanto en breves comentarios agregados a sus votos, son más difíciles de identificar. Si se puede hablar de alianzas, éstas cambiaban con frecuencia según los temas. Sería también difícil describir las tensiones frecuentemente exteriorizadas como una forma de oposición de la *Curia contra mundum*, pues no faltaron defensores de la autoridad

1961) 445-447. Sobre estas observaciones, cf. *Chiesa dove vai? Gianni Licheri interroga il cardinale Franz König*, Roma 1985, 15-16.

477. Cf. G. Caprile, I/2, 250-251; DC 59 (7 de octubre,1962) 1275, donde König expresa, además, la esperanza de que los comunicados sobre el concilio mismo revelen «quelque chose de ces controverses loyales et de ces franches paroles».

romana entre los no romanos y algunos duros críticos de la centralización entre los curiales, siendo Confalonieri el más significativo.

b) *La subcomisión para las enmiendas*

Entre la Comisión central preparatoria y el propio concilio se colocó el trabajo muy importante de la subcomisión para las enmiendas. Presidida por Confalonieri, con V. Fagiolo como secretario, esta subcomisión estaba formada por seis cardenales de la Comisión central preparatoria: Micara, Copello, Siri, Léger, Frings y Browne. Comenzó su trabajo el 27 de enero de 1962 y lo concluyó el 20 de julio del mismo año, habiéndose reunido en total catorce veces. Según su secretario, la subcomisión revisó veintinueve textos en cuarenta y nueve horas de trabajo, un calendario que apenas podría consentir un estudio o debate serios. El ritmo de trabajo varió notablemente. Sus primeras cuatro reuniones tuvieron lugar en los tres meses primeros y sus diez últimas en dos meses y medio. Dispuso de bastante tiempo para dedicar dos sesiones completas, en abril y mayo, a revisar el esquema *De deposito fidei*, pero en julio la urgencia de estar listos para la apertura del concilio los forzó a examinar cuatro esquemas el 16, a aprobar de prisa el esquema *De Ecclesia* el 17, a revisar veintiún capítulos del esquema *De religiosis* el 18 y concluir con cuatro esquemas el 20.

Su método consistía, primero, en catalogar lo más sistemáticamente posible las observaciones hechas en las reuniones de la Comisión central preparatoria[478] y luego enviarlas a las respectivas comisiones, donde un comité, compuesto de tres miembros, debía preparar una respuesta. Después elaboraba un texto que recogía las observaciones de la Comisión central preparatoria y la respuesta del comité. Este texto era luego distribuido entre los miembros de la subcomisión, quienes en sus reuniones decidían, a la luz de las dos series de observaciones, qué enmiendas introducir en los textos[479].

No sabemos mucho sobre el trabajo de esta subcomisión, puesto que las actas de sus reuniones y la documentación esencial está aún sin publicar. Para la mayor parte de los textos preparatorios la única manera de juzgar los efectos concretos de las observaciones de la Comisión central preparatoria es una laboriosa comparación de los textos presentados a ese organismo con los textos revisados impresos para la discusión conciliar, tarea esta imposible de emprender aquí. En la anterior revisión del trabajo de las comisiones preparatorias se

478. Esto no siempre fue una tarea fácil, pues los votos formales al final de las discusiones en la CCP fueron hechos en la forma de *placet*, *placet iuxta modum* y *non placet*, y porque muchos de los miembros se referían con frecuencia a oradores anteriores, a veces incluso a dos o más oradores, ¡cuyos puntos de vista parecían contradictorios! La subcomisión para las enmiendas parecía prestar más atención a las observaciones escritas de los miembros de la CCP, que reproducía fielmente.

479. Para las fechas, el método y el trabajo, cf. V. Fagiolo, en *Le Concile Vatican II: Synthèse historico-théologique des travaux et des documents*, Paris 1966, 89-92; cf. también la defensa por Confalonieri del trabajo de su subcomisión en AS I/2, 106-108.

ha aludido brevemente a las observaciones generales que muchos de los textos recibieron durante la discusión en la Comisión central preparatoria y de su suerte posterior en manos de la subcomisión.

Sin embargo, en algunos de los textos más importantes disponemos de más documentación, si bien parcial, y podemos reseñar aquí provechosamente algunos ejemplos de ellos para ilustrar qué tipo de impacto tuvieron las críticas de la Comisión central preparatoria en el último y crucial proceso de revisión.

1. *El esquema* De fontibus revelationis *de la Comisión teológica*

En la reunión de noviembre de la Comisión central preparatoria[480], cinco miembros en particular presentaron críticas más bien serias a este texto: König, Döpfner, Bea, Hurley y Alfrink. Bea en especial criticó el carácter defensivo del esquema y su actitud restrictiva hacia el trabajo de los exegetas católicos; pidió que el texto fuera revisado con la ayuda de la Pontificia Comisión Bíblica y de los exegetas de las regiones en las que existía la controversia. La intervención de Bea fue interrumpida tres veces por la defensa que Ottaviani hizo del esquema, pensado como respuesta necesaria a los estudiosos católicos que estaban poniendo en peligro la fe.

Al final de la discusión sólo cinco miembros votaron *placet*; sólo Frings y Döpfner votaron *non placet*, pidiendo una revisión, mientras que setenta miembros votaron *placet iuxta modum*, indicando con frecuencia qué observaciones de los oradores deseaban que fueran tenidas en cuenta en una revisión. (El nombre de Bea fue evocado por cincuenta y tres miembros). Muchos pidieron que el texto fuese revisado y luego presentado de nuevo a otra votación. Ciriaci propuso que se enviase un texto revisado a los miembros de la comisión, los cuales podían responder por correo, sugerencia que Ottaviani secundó inmediatamente y que fue apoyada también por varios miembros[481]. Algunos miembros pidieron que en el texto revisado se intentara reconciliar las posiciones de Bea y Ottaviani[482].

La subcomisión reunió las observaciones hechas en la Comisión central preparatoria y las envió a la Comisión teológica en un texto mecanografiado de veintitrés páginas[483]. A primeros de enero, Tromp escribió una respuesta de diez páginas, revisada y aprobada el 9 de enero en el curso de una conversación con Ottaviani[484]. Tromp estaba dispuesto a aceptar casi la mitad de las en-

480. ADP I/2, 523-562; A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 77-90.

481. ADP II/1, 556.

482. Silva de Santiago hizo este comentario profético: «Et etiam mihi videtur quod hoc necessario modo fieri debet ante Concilium quia secus in ipso Concilio erunt difficiles discussiones et controversiae», ADP II/1, 560.

483. «Observationes factae ab Em.mis, Exc.mis et Rev.mis Patribus Pont. Commissionis Centralis in sessione habita die 10 novembris circa Constitutionem De Fontibus Revelationis» (F-Florit).

484. «Responsio ad observationes factas in Commissione Centrali ad constitutionem De fontibus revelationis (F-Florit). Estos dos textos fueron luego impresos en *De emendatione schema-*

miendas específicas presentadas en la Comisión central preparatoria, incluyendo algunos cambios no pequeños en el tratado de la inspiración, la inerrancia y la historicidad de los evangelios. Pero en varios puntos Tromp no ocultaba su disgusto por algunas de las críticas, ni sus convicciones sobre los temas en cuestión. A Bea le respondió diciendo que el carácter constructivo y positivo del texto era obvio a todo aquel que lo leyera sin prejuicio. Era peligroso hablar de la libertad de los exegetas católicos, toda vez que estaban limitados por el magisterio, la tradición y la analogía de la fe, y no debería dárseles la oportunidad de usar un texto conciliar para oponerse a una decisión romana, como había ocurrido cuando algunos exegetas citaron abusivamente la *Divino afflante Spiritu* contra otras decisiones de la santa Sede.

Tromp no podía aceptar la propuesta de Döpfner de que el texto hablase de la Escritura como de la fuente principal. «Multas autem ob rationes S. Scriptura non est fons principalis. Etenim: Traditio est natura prior; est fons ex quo solo definitive probatur inspiratio totius Scripturae; est fons ex quo solo certo cognoscimus Canonem; est explicativa S Scripturae; tandem Ecclesia exstitit sine S. Scriptura N.T., non sine N.T. traditione». Tromp decía que la observación de Döpfner de que el magisterio necesita la ayuda de los teólogos era peligroso, pues podía ser tomado como una «conditio sine qua non». A las críticas sobre el proceso del borrador de la historicidad de los evangelios, Tromp respondió que la Comisión teológica no pensaba que el tema pudiera debatirse: «Deinde ob errores semper crassiores etiam propagatos in scholis mediis, in praedicatione, in catechesi, sibi persuasum habet omnino esse loquendum de infantia Christi, de miraculis eius, de resurrectione et ascensione».

Una comparación con el texto final revela que la subcomisión para las enmiendas aceptó, en general, la orientación de Tromp en casi todos los temas importantes. Hay algunos cambios que no pueden explicarse en vista del resumen de las observaciones de la Comisión central preparatoria o de la respuesta de Tromp. Es posible que Bea tuviera alguna influencia en la subcomisión[485], pero no lo bastante esencial como para alterar el contenido o el tono del texto de la Comisión teológica. El Secretariado para la unidad de los cristianos acabó su *votum* sobre la relación entre Escritura y tradición sólo después de que la subcomisión había concluido la revisión del texto, cuya opinión sobre el argumento siguió siendo la misma del texto presentado a la Comisión central preparatoria[486].

tum decretorum quae discussa fuerunt in sessione generali Pontificiae Commissionis Centralis mense novembri 1961 habita, TPV 1962, 33-44.

485. En la sesión plenaria del UC en marzo de 1962, Bea dijo que había enviado «amplas animadversiones» sobre el texto *De fontibus* a Confalonieri, a quien le habían parecido útiles. No está claro si Bea se refiere a las amplias observaciones que había hecho en la reunión de la CCP o a otro documento desconocido por mí.

486. Tromp recibió permiso del papa para mostrar el texto revisado por la subcomisión para las enmiendas a B. Wambacq, subsecretario de la Pontificia Comisión Bíblica, el 24 de abril de 1962: «Vir doctus, qui ob rumores sparsos expectaverat nescio quod documentum Sacrae Inquisitionis, stupefactus erat de doctrina tam moderata, quam libenter approbavit», *Ultima acta Pont. Comm. theologicae*, 3.

2. *El esquema* De deposito fidei *de la Comisión teológica*

Este texto fue discutido en la reunión de enero de la Comisión central preparatoria[487], después de la cual se comunicaron a la Comisión teológica, en un documento de 83 páginas, muchas observaciones generales y particulares. Un pequeño grupo de la Comisión teológica trabajó en una revisión del texto a finales de febrero y marzo y a principios de abril. Sus primeras respuestas fueron enviadas a la subcomisión el 22 de marzo y la segunda parte a principios de abril; sumaban en total 40 páginas[488].

La subcomisión para las enmiendas revisó los primeros seis capítulos del esquema *De deposito fidei* el 2 de abril y los últimos cinco el 7 de mayo de 1962. El espacio no nos permite examinar aquí todas las críticas que este texto había recibido en la discusión de la Comisión central preparatoria ni todas las respuestas a ellas de la Comisión teológica; pero, a partir del informe de la subcomisión, podemos resumir algunas discusiones generales más importantes[489].

Liénart y Alfrink habían criticado el enfoque excesivamente filosófico de los primeros capítulos del esquema. La Comisión teológica respondió con una enérgica defensa de la perenne filosofía cristiana, que no era mera invención humana, sino «ipsa ratio humana, qua homo fit imago Dei et quae omnibus hominibus etian Indis et Africanis communis est, prout sub luce fidei reflectit in semetipsam et ibidem invenit principia maxime fundamentalia tam speculativa quam practica, quibus regitur vita humana». Ciertamente entre los cristianos hay discusiones sobre las conclusiones más remotas de esta filosofía en las que el concilio no debería entrar. Pero la Comisión teológica tenía sus reservas sobre la petición de Alfrink de que la predicación de la Iglesia tenía que adaptarse a las diferentes culturas. Esto sólo es verdad en la medida en que estas culturas no contradigan la ley y la religión naturales, «quod minime a priori constat, immo ex sequelis peccati originalis sat raro accidit». En cuanto a los autores bíblicos, si bien la Comisión teológica podía admitir que san Pablo, san Juan y el propio Cristo no habían predicado la filosofía, no estaba dispuesta a negar que ellos estuvieron imbuidos de los principios de la filosofía cristiana, especialmente en cuestiones de teodicea, ética y psicología. La comisión había tomado como guía la *Humani generis* en sus capítulos sobre los fundamentos de la fe y no quiso ceder de ningún modo al complejo de inferioridad con respecto a la filosofía no católica, que considera a la filosofía cristiana «velut ancilla cineraria» y abre el camino a un laicismo peligroso en filosofía.

A las críticas de que el esquema era demasiado negativo, demasiado filosófico y demasiado condenatorio, Döpfner había añadido la falta de unidad interna, cosa que, según él, podía ser compensada con la síntesis bastante rahneriana que él bosquejaba[490]. La Comisión teológica respondió que de ninguna ma-

487. ADP II/2, 279-415; A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 115-131.

488. Para esta información, cf. S. Tromp, *Ultima acta Pontificiae Commissionis theologicae*.

489. *De emendatione schematum decretorum quae discussa fuerunt in sessione generali Pontificiae Commissionis Centralis mense ianuario 1962 habita*, partes III- IV, TPV 1962.

490. ADP II/2, 287-291.

nera podía aceptar esta propuesta; las materias que sus textos consideraban fueron escogidas sólo porque en su totalidad o en parte los recientes errores las estaban corrompiendo. Hacer una síntesis de ellos sería muy artificial. La unidad sintética de su texto era filosófica y pastoral: «desiderium nempe defendendi fideles contra errores varii coloris minimeque inter se coherentes». La Comisión teológica procedió luego a dar una lección a Döpfner: una constitución en defensa de la Iglesia cumplía un grave deber, que los obispos deberían asumir en sus propias diócesis en lugar de preocuparse tanto de las exenciones y de la descentralización[491].

En cuanto a la objeción hecha en la Comisión teológica de que los temas que aún eran discutidos entre los teólogos no deberían ser resueltos por el concilio, Tromp advirtió que este excelente principio no era algo absoluto. El consenso de los teólogos no era condición necesaria para una decisión del magisterio, y ciertas opiniones podían ser rechazadas por estar en desacuerdo con otras verdades ya definidas. El Vaticano II debería tener cuidado de no debilitar lo que los concilios anteriores habían declarado: «Omne enim dubium de Concilio praecedenti necessario minuit auctoritatem hodierni»[492].

Sobre temas más particulares, la Comisión teológica quería hacer de la sección *De novissimis* un capítulo aparte, pues se estaban difundiendo muchos errores sobre esta doctrina: «quod mirum non est, quando notio peccati corrumpitur et etiam diabolo benevole promittitur finalis absolutio». Sobre la condenación del poligenismo, la Comisión teológica seguía pensando que era necesario cerrar la puerta que la *Humani generis* había dejado ligeramente entreabierta, pues los concilios son para resolver los asuntos que las encíclicas dejan abiertos. En cuanto al capítulo de la salvación de los infantes no bautizados, la Comisión teológica hizo una admisión franca: se abordaba la cuestión, no porque el asunto en sí fuese tan serio, sino para defender el magisterio ordinario y universal de la Iglesia. El texto propuso la doctrina sólida y tradicional de la Iglesia: «Quod si cum tot ac tantis documentis nondum habemus absolutam certitudinem, revera cum Episcopatu neerlandico *de Sensu Concilii* agente, confiteri debemus: 'Practice ultima et absoluta certitudo, quam habemus circa veritatem fidei, est definitio extraordinaria Ecclesiae'. Quae vera es-

491. Léger, que era miembro de la subcomisión para las enmiendas, envió a Döpfner una copia de esta respuesta, añadiendo: «en toute honnêteté, je tiens à vous faire parvenir ce texte car je considère que des théologiens n'ont pas le droit de juger d'une façon aussi désinvolte un Père du Concile qui, plus est, faisait partie de la Commission centrale», Léger a Döpfner, 27 de agosto de 1962. Döpfner respondió: «Le osservazioni della Commissione Theologica sui miei suggerimenti relativi allo schema *De deposito pure custodiendo*, le ho lette con accorata sorpresa. E ciò non solo per il tono sconveniente all'indirizzo di Vescovi, ma anche per l'atteggiamento insoddisfacente, e veramente infruttuoso, di fronte al compito del Concilio. Sono del parere che si faccia cadere questa Costituzione per intero, giacché anche senz'essa rimane ancora al Concilio della materia più che sufficiente, pure in questioni theologiche. E anche senz'esse i vari errori ivi condannati già risultano segnalati, con la loro pericolosità, dalla Santa Sede» (F-Léger).

492. La CT repitió más tarde esta preocupación, advirtiendo que el concilio no debería hacer nada que debilitase la doctrina de Trento sobre el pecado original. «Si enim hoc permittit, permittit quoque ut sua propria decreta flacci habeantur».

se nequeunt». Pocas cosas en la predicación universal de la Iglesia son tan ciertas como esta doctrina.

> Reapse igitur concedendum esset omnibus istis modernis, dicentibus in rebus (saltem) nondum clare definitis ab extraordinario magisterio 'refontationem' esse necessarium. Quare tota illa actio ultimorum annorum, creandi vid. in Ecclesia novam opinionem publicam de sorte infantium morientium sine baptismo, minime est res innocua. Videant consules.

Al final, la Comisión teológica no pudo aceptar ninguna de las propuestas alternativas al texto que había presentado sobre el tema:

> clarum est Commissionem Theologicam minime consentire posse cum parte maiore Commissionis Centralis, et responsabilitatem gravem hac in re relinquere eidem Commissioni et Patribus synodaliter congregatis.

De todos los textos de la Comisión teológica, este esquema fue el que sufrió más cambios al pasar por la subcomisión para las enmiendas[493]. Había ahora diez capítulos en lugar de once; el capítulo IX del original, «La unidad del origen común de la raza humana», había sido fusionado con el capítulo VIII para formar un solo capítulo, «El pecado original en los hijos de Adán». El capítulo VII del original, «El espiritismo y las últimas realidades», se había dividido; ampliando el material de las últimas realidades venía a formar un capítulo propio, el IX, «Las últimas realidades», mientras que el otro material había sido ampliado para formar el capítulo VI, «Las revelaciones privadas». También se habían cambiado los títulos de algunos capítulos : el capítulo III era ahora «La creación y evolución del mundo»; el capítulo IV, «La revelación pública y la fe católica»; el capítulo VII, «El orden natural y sobrenatural». El capítulo sobre los infantes que mueren sin el bautismo fue omitido, pues sólo una minoría de la Comisión central preparatoria lo aprobó.

Sobre temas más particulares, el texto revisado matiza las afirmaciones filosóficas de los primeros capítulos, y la discusión sobre la revelación y la fe. El texto sobre poligenismo fue modificado de acuerdo con la *Humani generis*. Sin entrar en detalles puede decirse, en general, que la subcomisión para las enmiendas mostró una mayor independencia de la Comisión teológica en sus juicios sobre el esquema *De deposito fidei*.

3. *El esquema* De Ecclesia *de la Comisión teológica*

La Comisión central preparatoria examinó este texto en sus reuniones de mayo y junio[494]. Se formularon muchas críticas, tanto generales como particu-

493. Cf. S. Tromp, *Ultima acta Pontificiae Commissionis theologicae*, 1-2, para breves indicaciones de los intercambios entre la CT y la subcomisión.

494. ADP II/3, 986-1115; II/4 621-746, 785-812; A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 242-254, 272-276, 290-307.

lares, las suficientes como para llenar 197 páginas en el texto enviado a la Comisión teológica para contar con su reacción. Un pequeño grupo de la Comisión teológica emprendió el trabajo de revisión, enfrentándose con una problemática urgente y variada que puede ayudar a explicar el carácter aún más agresivo de las respuestas de la Comisión teológica, las cuales revelan, además, la culminación de sus pretensiones de autoridad[495].

Comenzaba con una defensa de la autoridad exclusiva de la Comisión teológica: «sola est competens in rebus dogmaticis», razón por la cual no se sintió obligada a crear comisiones mixtas con las otras comisiones, «multo minus cum Secretariatibus, quorum finis non est studium». La Comisión teológica recibiría gustosamente sugerencias, pero no estaba obligada a asentir a todas ellas. Entre sus miembros había habido conservadores y progresistas, peritos en todas las áreas, lo que hacía muy improbable que en la Comisión central preparatoria se dijera algo que no hubiera sido discutido más exhaustivamente en la Comisión teológica.

El grupo de la Comisión teológica revisó luego las áreas más discutidas que habían aparecido en la discusión de la Comisión central preparatoria. Sobre la relación entre la Iglesia católica romana y el Cuerpo místico de Cristo, la Comisión teológica no podía aceptar a aquellos que negaban que fuesen idénticos o que pensaban que el Cuerpo de Cristo era más amplio en extensión que la Iglesia católica. En cuanto a los miembros de la Iglesia, aceptar la idea de Bea conduciría a las más serias consecuencias, entre ellas el quebranto de la unidad e indivisibilidad, de la indefectibilidad e infalibilidad y de la santidad de la Iglesia y la pérdida de la autoridad ecuménica de cualquier concilio que no incluyera a los cristianos no católicos.

Sobre la cuestión de si debería predominar el aspecto místico o el aspecto jurídico, la Comisión teológica respondió que era este último: si bien es verdad que Cristo pudo haber optado por dar su gracia sin la Iglesia, de hecho quiso que se realizara esa unión con él «in organismo heterogeneo iuridico sociali. Unimur cum Christo, quia saltem voto unimur cum corpore Ecclesiae, non vice versa». Sobre la cuestión si debía prevalecer la autoridad de Pedro o la del colegio apostólico, la respuesta tenía que ser la de Pedro: desde la ascensión de Cristo Pedro significó para la Iglesia lo que Cristo había significado para los apóstoles. En cuanto obispo, el papa es miembro del cuerpo episcopal, pero como vicario de Cristo, está por encima de él. «Nec corpus episcopale una cum et sub Petro, est pro gubernio [sic] ordinario Ecclesiae vicarius Christi, sed solus Petrus. Secus Ecclesia desineret esse monarchica».

La Comisión teológica concluía sus observaciones sobre las cuestiones básicas y generales con su pretensión más agresiva:

495. *De emendatione schematis constitutionis De Ecclesia*, TPV 1962. Este grupo lo formaban Tromp, Gagnebet y Schauf. Los borradores de las respuestas de los dos últimos evidencian que el tono agresivo y sarcástico de muchas observaciones en el texto final enviado a la subcomisión para las enmiendas se debía a Tromp.

Con razón el secretario general teme que los desacuerdos sobre los puntos antes recordados trasciendan fuera. Por otra parte, la comisión central no puede dirimirlos porque carece de competencia jurídica y práctica. En efecto, no goza de autoridad doctrinal alguna, y en ella hay indudablemente la máxima libertad de crítica; sin embargo, es imposible responder seriamente a las objeciones. Por lo que se refiere a las cuestiones mencionadas en este número... la Comisión teológica, después de prolongados debates, ha llegado a conclusiones de las cuales no puede en modo alguno apartarse.

En las respuestas más particulares de la Comisión teológica simplemente a las observaciones sobre los primeros seis capítulos *De Ecclesia*, que llenaban nada menos que cuarenta y tres páginas, se ve con frecuencia la misma impaciencia irónica, en especial con respecto a las propuestas de reforzar las referencias a la autoridad episcopal a expensas, pensaba la Comisión teológica, de las prerrogativas del papa. No obstante, la Comisión teológica estuvo de acuerdo con muchos cambios en el texto, cambios que a su vez la subcomisión para las enmiendas aceptó en su mayoría.

Por ejemplo, en los primeros cuatro capítulos del esquema *De Ecclesia* hay sólo un punto significativo en el que la opinión de la subcomisión difería de la del grupo de la Comisión teológica. Se trataba de la cuestión crucial de la relación entre la ordenación episcopal y los tres poderes de los obispos. El texto presentado a la Comisión central preparatoria decía que la actual jurisdición de los obispos derivaba, no de la ordenación, sino de una misión jurídica[496]. Esta posición había sido enérgicamente criticada en la Comisión central preparatoria por Döpfner, Alfrink, Confalonieri y Maximos IV. El grupo de la Comisión teológica rechazó la mayor parte de estas críticas y sólo estuvo dispuesto a aceptar un cambio menor, de manera que el texto anterior iría precedido de una declaración, según la cual la ordenación se orientaba por su naturaleza al ejercicio de la jurisdicción episcopal[497]. Pero la subcomisión para las enmiendas no quedó satisfecha con esta respuesta y cambió el texto así: «Etsi sacra ordinatio summi gradus Sacerdotii cum munere sanctificationis munera quoque magisterii et regiminis, quibus jurisdictio constat, tribuat, tamen Episcopi iurisdictionis exercitium non ipsa ordinatione sacra, sed missione... a regimine Ecclesiae supremo accipiunt». No les pasó desapercibido a los miembros del grupo de la Comisión teológica que este cambio, que era opuesto a sus puntos de vista, reflejaba la posición de Confalonieri, presidente de la subcomisión para las enmiendas[498]. Pero este cambió continuó siendo el único desacuerdo significativo entre el grupo de la Comisión teológica y la subcomisión de la Comisión

496. «Episcopi iurisdictionem suam actualem non ipsa ordinatione sacra, sed, directe vel indirecte, missione iuridica, et quidem... a regimine Ecclesiae, et quidem ab ipso successore Petri accipiunt...».

497. «Etsi sacra ordinatio summi gradus sacerdotii natura sua ad exercitium iurisdictionis episcopalis ordinatur, tamen Episcopi iurisdictionem suam actualem non ipsa ordinatione sacra, sed missione iuridica, et quidem... a regimine Ecclesiae supremo accipiunt».

498. Cf. H. Schauf, *Zur Textgeschichte grundlegender Aussagen aus «Lumen gentium» über das Bischofskollegium*: AKathKR 141 (1972) 37-40.

central preparatoria en los cruciales cuatro capítulos primeros del esquema sobre la Iglesia.

4. *El esquema* De sacra liturgia *de la Comisión litúrgica preparatoria*

Una notable polémica envuelve el trabajo de esta subcomisión para las enmiendas respecto al esquema *De sacra liturgia*. En la primera sesión del concilio, por ejemplo, Ottaviani se preguntaba públicamente maravillado por qué el texto sobre la comunión bajo las dos especies no había sido modificado por esa comisión según los deseos unánimes de los miembros de la Comisión central preparatoria[499]. Por otra parte, algunos de los que habían participado en el trabajo de la Comisión litúrgica preparatoria quedaron sorprendidos al ver los muchos cambios que la subcomisión había introducido[500]. Bugnini enumeró los cambios: la omisión de las «Declaraciones», la atenuación del esfuerzo por la descentralización, la omisión de la comunión bajo las dos especies para los laicos, las limitaciones de las ocasiones para la concelebración, la omisión de la posibilidad del uso de la lengua vernácula en el oficio divino[501]. Tanto los defensores como los opositores de la reforma litúrgica quedaron, pues, insatisfechos con el trabajo de la subcomisión para las enmiendas.

Pero hay otro factor que vino a complicar aún más las cosas, al menos si ha de creerse a Bugnini, quien sostiene que, además del grupo oficial de tres miembros que él presidió para responder a los comentarios hechos en la Comisión central preparatoria, había otro pequeño grupo, no oficial, creado por Larraona, para corregir el texto en una dirección que complaciera más al cardenal. El grupo de Bugnini no supo nada al principio de la existencia de este segundo grupo secreto, y, según Bugnini, el cardenal «si destreggiava tra l'una e l'altra, preoccupato que non si scoprisse il gioco»[502].

No es posible comprobar ahora la existencia de este otro grupo «secreto», mucho menos seguir su trabajo. Contamos, sin embargo, con un documento que contiene tanto las observaciones de los miembros de la Comisión central preparatoria como las respuestas oficiales preparadas, según parece, por el grupo oficial de Bugnini[503]. Este texto permite comparar la respuesta de ese grupo con el texto que fue presentado al concilio. Podemos concentrarnos en los

499. AS I/2 18.

500. A. G. Martimort, por ejemplo, habla de «les changements, dommageables à mon sens, que diverses influences avaient introduits dans le texte». *La Constitution sur la Liturgie*, 69.

501. A. Bugnini, *La riforma liturgica*, 38.

502. A. Bugnini, *La riforma liturgica*, 38, donde identifica a F. Antonelli y a G. Löw como miembros del grupo «secreto». Caprile II, 114n da algún apoyo a la afirmación de Bugnini: «è dato sapere che oltre alla risposta della Commissione liturgica alle osservazioni della Comm. Centrale, la Sottocommissione degli emendamenti ricevette anche altre osservazioni, di natura privata e di opposto orientamento, da parte del card. Larraona: esse, però, benché preannunziate in anticipo, furono recapitate quando la revisione era già stata compiuta»; cf. también M. Paiano, *Il rinnovamento della liturgia*, 132-134.

503. *De emendatione schematum decretorum quae discussa fuerunt in sessione generali Pontificiae Commissionis Centralis mensis martii-aprilis 1962*, parte I, TPV 1962.

puntos en los que Bugnini y otros vieron una debilitación en las posiciones de los textos de la Comisión litúrgica preparatoria.

En primer lugar, con respecto a la omisión de las *Declarationes*, en el texto conciliar no parece que hubiera ninguna moción para que la Comisión central preparatoria las suprimiera del texto. El grupo de la Comisión litúrgica preparatoria puntualizó que, si bien no eran parte del texto conciliar, ayudaban a explicar las propuestas hechas en el texto. La Comisión litúrgica preparatoria, pues, recibiría con gratitud observaciones, que guardaría para la comisión posconciliar, de manera que la intención del texto fuese clara[504]. La explicación no fue del todo transparente y podría interpretarse como que no era necesario que el texto presentado al concilio incluyese las «Declarationes». Por otra parte, el grupo de Bugnini con frecuencia hizo propuestas para revisar y aclarar las «Declarationes», lo que sugiere que el grupo esperaba que fuesen incluidas en el texto conciliar.

En segundo lugar, con relación a la *autoridad de las conferencias episcopales*, en el n. 20 del texto presentado al concilio, la formulación sobre la autoridad de las conferencias episcopales es idéntica al texto presentado a la Comisión central preparatoria, con la excepción de la siguiente añadidura al final: «actis a Sancta Sede recognitis» (cf. can. 291). Exceptuada la referencia al canon del código este añadido había sido recomendado por el propio grupo de la Comisión litúrgica preparatoria[505]. El mismo problema se repetía en el n. 24, sobre la lengua de la liturgia. Aquí se aceptó la propuesta del grupo de Bugnini de cambiar la primera declaración de principio, de manera que en lugar de decir que el uso del latín «omnino servandus est», dice ahora, más tenuamente: «servetur». Pero donde el texto de la Comisión litúrgica preparatoria había propuesto que las conferencias episcopales tuvieran el derecho «limites et modum linguae vernaculae in Liturgiam admittendam *statuere*», el texto presentado al concilio cambió este verbo con «*proponere*»[506]. Este cambio era contrario a la recomendación del grupo de la Comisión litúrgica preparatoria: «Facultates, quae Conferentiis Episcopalibus concederentur non ampliores erunt quam nunc; manet pariter principium auctoritatis, cum earum acta a Sancta Sede recognosci debeant»[507].

504. *De emendatione*, 3.

505. *De emendatione*, 16. En sus respuestas introductorias generales el grupo de la LI citó el comentario de Ruffini: «Nimis libertas datur Conferentiis episcopalibus», al que responde (p.7): «Quod autem Commissioni Liturgicae non videtur. Nunquam remittitur Conferentiis episcopalibus decisio de rebus liturgicis, quae integra manet apud Sanctam Sedem; sed remittitur munus determinandi seu indicandi limites et mensuram aptationis liturgicae, submittendae Sanctae Sedi. In actis praeparatoriis Concilii tot fuerunt petitiones Episcoporum, ut Commissionis liturgicae sententia fuerit Conferentiis episcopalibus aliquid concedi oportere. Quod de cetero iam communiter fit cum Conferentiae episcopales Sanctae Sedi remittunt acta earum Sessionum annualium vel semestrium».

506. Un cambio semejante se hizo en el canon sobre la posibilidad de introducir himnos en lengua vernácula en la liturgia solemne.

507. *De emendatione*, 27. En sus observaciones generales (p. 7-8) el grupo de la LI respondió a la petición de Montini de un mayor uso de la lengua vernácula: «Commissio ob rationes

Sobre la *comunión bajo las dos especies*, el n. 42 sigue lo mismo, extendiéndola no sólo a los clérigos y religiosos sino también a los laicos[508], excepto que las palabras «pro certis et bene determinatis casibus, iudicio Episcoporum» fueron cambiadas por «pro certis casibus a Sancta Sede bene determinatis, uti, v.g. in Missa sacrae Ordinationis». Aquí la referencia a la santa Sede fue sugerida por el propio grupo de la Comisión litúrgica preparatoria, que comentaba: «Certe continenda est in certis et determinatis casibus. Retinet tamen quod ianua non est claudenda et res benigne consideranda»[509].

En cuanto a la *concelebración* (n. 44), el texto de la Comisión litúrgica preparatoria proponía ampliar las oportunidades a la misa crismal del jueves santo, a las misas conventuales y a las misas solemnes en las que hay más sacerdotes de los necesarios, a las reuniones sacerdotales en las que resultaría difícil que cada uno celebrase por separado, y a las celebraciones extraordinarias. Aunque el grupo de Bugnini propuso mantener todos estos casos con sólo algunos cambios menores en la redacción[510], el texto presentado al concilio los reducía a dos: la misa crismal y las reuniones sacerdotales, «si ad singulares celebrationes aliter provideri non possit et de iudicio Ordinarii».

Con respecto a *la lengua del oficio divino*, el permiso concedido en el texto de la Comisión litúrgica preparatoria para el uso de la lengua vernácula en determinadas circunstancias fue suprimido del texto presentado al concilio. Esto era contrario a la respuesta del grupo de la Comisión litúrgica preparatoria, que tomó en cuenta las fuertes divisiones sobre la materia en la Comisión central preparatoria, pero sostuvo que debería mantenerse la propuesta moderada: «Tamen cum res sit gravis et magni momenti, Commissio Liturgica rogat ut decisio remittatur Concilio»[511].

Cuando se examinan estos y otros cambios[512], se ve en ellos un esfuerzo sistemático, al que se oponía el grupo de la Comisión litúrgica preparatoria, por reafirmar la autoridad romana sobre la reforma y adaptación litúrgicas, sobre todo en lo relativo a la lengua y a la comunión bajo las dos especies. El grupo

practicas haud spernendas, essentialia petiit quoad linguam vulgarem; essentialia pro actione pastorali. Tamen n. 24 dicit 'imprimis', quod ianuam apertam relinquit Sanctae Sedi, ut provideat possibilibus exigentiis diversorum locorum futuri temporis. Proposita sunt quae ab omnibus admitti possunt, cum solidis fulciantur argumentis: lectiones, nunnulli cantus, orationes. Equilibrium omnino servandum est inter traditionem et pastorales necessitates. Proinde Commissionis sententia est, quaestionem de lingua vulgari propositis limitibus continendam esse».

508. Bugnini, pues, estaba en un error al decir que el texto presentado al concilio suprimía esta práctica del laicado.

509. *De emendatione*, 37

510. *De emendatione*, 37-38.

511. *De emendatione*, 52.

512. Del texto de la LI se suprimieron dos párrafos. El primero, sobre estipendios en las misas concelebradas (n. 47), desaparece sin comentarios del grupo de la LI; el segundo, sobre el bautismo en los hospitales (n. 56), encontró oposición en la CCP y el grupo estuvo de acuerdo en que debía suprimirse. En tres lugares se introdujeron también frases para sostener que el sacrificio de la eucaristía constituye el centro de la liturgia; se desconoce la fuente de esta sugerencia y en las respuestas del grupo no se menciona. Se hicieron otros cambios menores, algunos por sugerencia del grupo, otros por motivos desconocidos.

de la Comisión litúrgica preparatoria aprobó algún movimiento en este sentido, pero no la reducción de la función de las conferencias episcopales al sólo «proponer» el uso de la lengua vernácula. Es, por supuesto, imposible saber ahora si estos y otros cambios fueron hechos debido a la intervención del supuesto grupo «secreto» o porque la subcomisión para las enmiendas encontró en las observaciones hechas en la Comisión central preparatoria base suficiente para rehusar las recomendaciones del grupo oficial de la Comisión litúrgica preparatoria. Para una mayor información sobre esto habrá que esperar la publicación de las acta de la subcomisión o el acceso a otras fuentes.

El espacio no me consiente extender este estudio a otros textos preparatorios, pero la revisión de las enmiendas a estos cuatro esquemas permite hacer algunas observaciones. Primera: la subcomisión de la Comisión central preparatoria aceptó, de ordinario, las respuestas de las comisiones a las propuestas de la Comisión central preparatoria. Segunda: cuando las críticas de la Comisión central preparatoria incluían un texto alternativo, éstas tenían mucha más probabilidad de ser aceptadas por los grupos revisores de las comisiones preparatorias y por la propia subcomisión para las enmiendas. Tercera: tanto estos grupos como la propia subcomisión se vieron con frecuencia en la posición de tener que confrontar opiniones encontradas en la Comisión central preparatoria. Cuarta: el trabajo de la subcomisión seguramente se vio obstaculizado por la premura del tiempo. Esto fue muy evidente en el caso del esquema *De Ecclesia*, sobre el que se registraron muchísimas observaciones, pero al que sólo se le dedicó una reunión de tres horas y media.

La conclusión general, provisional hasta la publicación de las acta de sus reuniones, es que la subcomisión para las enmiendas, si bien efectuó importantes reducciones y fusiones en muchos de los textos de orientación más práctica, en la mayoría de los casos no introdujo cambios notables en la problemática o en el contenido de los principales textos doctrinales presentados a la Comisión central preparatoria. La única tarea de las tres asignadas a la Comisión central preparatoria que ésta pudo emprender con alguna seriedad (la revisión y crítica de los textos de las comisiones preparatorias) se resquebrajó fatalmente, debido quizás sobre todo a que su subcomisión tuvo que empezar el trabajo muy tarde dentro del proceso y porque la urgencia del tiempo le impidió emprenderlo con la debida atención y someterlo a revisión a un juicio ulterior del pleno de la Comisión central preparatoria. Esta demora, como veremos, hizo también imposible que la Comisión central preparatoria influyera sensiblemente en la determinación de la agenda de la primera sesión del concilio, en particular introduciendo una mayor organización respecto a la fase preparatoria. Cuando comenzó el concilio, esta falta de coordinación, que Hurley llamaría luego el «pecado original» del concilio, siguió siendo irredimible[513].

513. En la primera sesión del concilio, Hurley recordó las frecuentes quejas en la CCP sobre la falta de sentido pastoral de muchos textos. Y continuó: «In commissione centrali, uti nunc video, quando de indole non pastorali schematum querebamur, voces eramus clamantium in deserto. Nullus aderat qui ad clamorem nostrum attendebat, qui de defectu laboris preparatorii curare

5. *La presencia ecuménica en el concilio*

a) *Planteamiento del principio*

La ola de entusiasmo ecuménico provocada por el anuncio del concilio creció aun con más intensidad al anunciarse la creación del Secretariado para la unidad de los cristianos. Ahora que el Vaticano tenía un centro para asuntos ecuménicos se podía pensar en nuevas oportunidades para el diálogo formal. Estas incluían no sólo reuniones que abrieran el camino entre el papa y los líderes de diversas iglesias protestantes de occidente, sino también la posibilidad de participación, al menos mediante observadores, en las reuniones de unos y otros, lo cual supondría la presencia de representantes no católicos en el concilio mismo[514]. Se dice que el papa Juan ya había mencionado esta posibilidad el 30 de agosto de 1959: si representantes de los hermanos separados quieren estar presentes en el concilio, sean bienvenidos[515]. En la conferencia de prensa del 30 de octubre de 1959 Tardini dijo que se estaba estudiando la cuestión de los observadores no católicos, pero que él pensaba que era probable que si ellos querían venir serían bienvenidos, en cuyo caso lo correcto sería enviarles los documentos más importantes[516]. Aunque en la fase antepreparatoria se registró tanto el apoyo como la oposición a esta idea, el 26 de junio de 1960 el papa pareció que zanjaba el problema cuando dijo que los representantes de los hermanos separados «saranno chiamati ad assistere al massimo consesso della Chiesa»[517].

Sin embargo, un obstáculo a la presencia de los no católicos al concilio era la vieja norma del santo Oficio de que los católicos no podían asistir como observadores oficiales al Consejo Mundial de las Iglesias (WCC). A menos que pudiera superarse esta dificultad, el principio de la reciprocidad ecuménica haría muy difícil que los protestantes pudiesen tomar en consideración su asistencia al concilio. Cuando el WCC invitó al secretariado a enviar observadores a su tercera asamblea general, que iba a celebrarse en Nueva Delhi del 18 de noviembre al 15 de diciembre de 1961, el Secretariado para la unidad de los

poterat et debebat. Deerat directio centralis. Deerat persona vel commissio ad finem Concilii pastoralem clare interpretandum, ad labores commissionum peculiarium ad finem statutum dirigendos et coordinandos, ad limites quoque statuendos materiae Concilio proponendae. En defectus fundamentalis totius operis praeparatorii. En peccatum, ut ita dicam, originale huius Concilii». AS I/3, 199.

514. Estas posibilidades fueron planteadas en la primera reunión entre Bea y Visser't Hooft en octubre de 1960; cf. S. Schmidt, *Agostino Bea*, 361; P. Chenaux, *Le Conseil oecuménique des Eglises et la convocation du Concile*, en *A la veille du Concile Vatican II*, 200-213. Las implicaciones ecuménicas de la convocatoria del concilio interesaron grandemente a muchos diplomáticos; cf. A. Melloni, *Governi e diplomazie davanti all'annuncio del Vaticano II*, en *A la veille du Concile Vatican II*, 225-237.

515. Cf. A. Wenger, *Vatican II:* vol. I: *The First Session*, Westminster 1966, 141-142; HerKorr 14 (1959/1960) 8.

516. Cf. ICI 108 (15 de noviembre 1959) 5; el informe de las observaciones de Tardini publicado en OR y luego en ADA I, 154, omite el comentario sobre el envío de la información a los observadores.

517. ADP I, 8.

cristianos estaba dispuesto a responder positivamente. Dando por descontado que tenía autoridad para decidir sobre este asunto, en su reunión de febrero de 1961 comenzó señalando a los cinco representantes que serían enviados, entre ellos tres de sus miembros: Willebrands, Hamer y Weigel.

Pero cuando estos nombres fueron comunicados en junio al santo Oficio para el *nihil obstat*, Ottaviani respondió que correspondía decidir sobre el principio en cuestión al santo Oficio y que éste había decidido mantener la norma de que ningún observador oficial católico podía asistir a las asambleas de la WCC; cualquier católico que asistiera habría de hacerlo en calidad de «periodista». Bea contestó esta decisión, sobre la que no había sido consultado, advirtiendo que haría imposible invitar a observadores no católicos al concilio. Aunque Bea envió una copia de su respuesta al papa, no parece que el papa mismo haya intervenido. Bea y Ottaviani llegaron a un compromiso: a la reunión de Nueva Delhi podían asistir cinco observadores católicos, elegidos por el Secretariado para la unidad de los cristianos, pero no podían ser seleccionados de entre los miembros de los organismos preparatorios del concilio. Willebrands, Weigel y Hamer fueron, pues, reemplazados por E. Duff de los Estados Unidos, M.-J. Le Guillou de «Istina» y J. C. Groot de la Conferencia católica para cuestiones ecuménicas, quienes se unieron a J. Edamaron e I. Extross, ambos de la India[518].

Entre tanto, el Secretariado para la unidad de los cristianos había comenzado ya a discutir la cuestión de los observadores no católicos en el concilio, aceptada en principio en una pequeña reunión en Roma el 15 de diciembre de 1960. Lo que faltaba era decidir en qué forma los observadores podían estar presentes, tema que se subrayó en la segunda sesión plenaria del Secretariado para la unidad de los cristianos en febrero de 1961. Willebrands presentó un informe en el que resumía las muchas manifestaciones de simpatía que el secretariado había recibido. Después de insistir en la diferencia entre periodistas y observadores ecuménicos, propuso que estos últimos fuesen admitidos a las sesiones generales del concilio, pero sin derecho a voz ni voto y que el secretariado organizara reuniones especiales en las que se explicara el desarrollo y se conocieran las reacciones. En cuanto a las personas a invitar, Willebrands pensaba que lo más apropiado era invitar a expertos en ecumenismo más que a obispos o líderes de otras comuniones, lo cual podía ocasionar algunas dificultades. Las propuestas de Willebrands fueron, en general, aprobadas por el Secretariado para la unidad de los cristianos[519].

En la sesión plenaria de abril se aprobó un texto definitivo para ser enviado a la Comisión central preparatoria. El *votum* del Secretariado para la unidad de los cristianos seguía muy de cerca el informe inicial de Willebrands[520]. Reco-

518. Para este episodio, cf. T. Stransky, *The Foundation of the SPCU*, 75-76; S. Schmidt, *Agostino Bea*, 370-371. Willebrands escribió a Weigel el 26 de julio de 1961: «Lo que debe alegrarnos es el *hecho* de que irán cinco observadores de la RCC; el reconocimiento de este principio vale más que la negativa a nuestra asistencia personal»; Woodstocks College Archives.

519. Cf. J. Willebrands, *Observateurs non-catholiques. Actas de la discusión*, 9 de febrero de 1961 (F-Stransky).

520. El texto puede encontrarse en ADP II/1, 449-457.

mendaba la necesidad de facilitar a los hermanos separados algo más que información externa sobre las deliberaciones del concilio, que ellos estaban seguros de seguir muy de cerca; y la mejor manera de facilitarlo sería invitarles a que enviasen observadores. Revisaba las muestras de interés por el concilio de parte de los no católicos, incluido el deseo de enviar observadores. Luego proponía un posible estatuto para tales invitaciones y facilitaba una lista de diez comunidades separadas que podían ser invitadas, además, naturalmente, de las Iglesias ortodoxas. La calidad de las personas invitadas (obispos o expertos) se dejaba al buen juicio de las comunidades.

La cuestión también había sido abordada por algunos oficiales de la curia que actuaban como consejeros de la Comisión central preparatoria, cuando a principios de marzo de 1961 respondieron a una encuesta que incluía la pregunta de a quién invitar al concilio. Cuatro de ellos propusieron que se invitase a representantes de comunidades no católicas[521]. En la primera sesión de la Comisión central preparatoria, el 12 de junio de 1961, Bea informó sobre las deliberaciones del Secretariado para la unidad de los cristianos que habían llevado a este *votum*[522]; y en el curso de la siguiente discusión unos 21 miembros de la Comisión central preparatoria declararon su aprobación a la presencia de observadores no católicos[523]. El 13 de julio Felici pidió el parecer sobre la propuesta del Secretariado para la unidad de los cristianos a tres figuras importantes de la curia, F. Carpino, A. Coussa y A. Samoré, asesores respectivamente de la congregación consistorial, de la congregación para las Iglesias orientales y de la congregación para los asuntos eclesiásticos extraordinarios[524]. Con pequeñas diferencias, sus respuestas fueron favorables a la propuesta del Secretariado para la unidad de los cristianos[525].

La cuestión surgió como tema distinto en la reunión de noviembre de la Comisión central preparatoria en la que se examinó la propuesta del Secretariado para la unidad de los cristianos[526]. Para entonces el Secretariado para la unidad de los cristianos había especificado su propuesta en forma de cuatro conclusiones que fueron distribuidas en la reunión[527]. La primera establecía el principio de que «Christiani non catholici qui in Concilio per suos delegatos adesse desiderant, admitti possunt, modis et condicionibus opportune statuendis». La segunda proponía que, después de un anuncio general de la posibilidad de esa

521. Cf. ADP I/1, 21-22, 55-57 (Palazzini), 66-71 (Brennan), 73-76 (Rossi), 98-100 (Cavagna).

522. Cf. el informe de Bea a la primera sesión de la CCP, 12 de junio de 1961, ADP II/1, 165-166.

523. ADP II/1, 169-175, 234-401; para un resumen, cf. también ADP IV/1, 40-41.

524. ADP II/1, 418. Estuvo llamativamente ausente de esta consulta el santo Oficio que en ese preciso momento estaba tratando de evitar la presencia de observadores católicos en la reunión del WCC en Nueva Delhi.

525. ADP I/1, 427-432.

526. Cf. ADP I/1, 449-458 (texto), 458-466 (informes de Bea y Cicognani), 466-495 (discusión); cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina,* 57-67.

527. ADP I/1, 457-458.

presencia, el secretariado establecería contactos con varias comunidades para saber si deseaban enviar observadores; si la respuesta era positiva, entonces se les enviaría una invitación formal. La tercera conclusión era que sobre la cuestión de quiénes serían invitados, se llevarían a cabo conversaciones con los prelados de las principales Iglesias orientales y con los moderadores de las principales confederaciones protestantes, los cuales podrían escoger dos o tres observadores; pero el secretariado se reservaba el derecho de invitar también a un número reducido de otros expertos en el diálogo ecuménico. Finalmente, se proponía que los observadores estuvieran presentes no sólo en las sesiones más solemnes sino también en aquellas en que se llevaran a cabo discusiones y votaciones, dándose por entendido que ellos no tendrían derecho a intervenir en las discusiones. En las reuniones, el secretariado les facilitaría información y los observadores tendrían la oportunidad de exponer sus puntos de vista, los cuales serían trasmitidos por el secretariado a la respectiva comisión conciliar.

Después de que Bea presentó brevemente el texto y las propuestas específicas del Secretariado para la unidad de los cristianos, Cicognani, en nombre de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales, declaró su acuerdo en líneas generales con las propuestas del Secretariado para la unidad de los cristianos. Sin embargo, sus observaciones diferían algo en el espíritu de las de Bea, pues mencionaba como precedente las invitaciones, de inspiración muy diversa, enviadas antes del Vaticano I, describía el propósito ecuménico del concilio como un retorno de los hermanos separados, y se preguntaba si los representantes no deberían ser llamados «invitados de honor» en lugar de «observadores»[528].

Los miembros de la Comisión central preparatoria se declararon partidarios de la propuesta del Secretariado para la unidad de los cristianos, tanto en general como en sus sugerencias particulares[529]. Sólo Ottaviani se mostró reservado e incluso pidió, nada más, que la cuestión fuera pospuesta pues todavía no estaba madura y había que superar aún muchas dificultades[530]. Las actas oficiales de la discusión, sin embargo, prestaron especial atención a esta abstención, atribuyéndola a un motivo diferente: «quia res non sunt clare expositae et discrepantiae adsunt inter relationem Em.mi Card. Bea et animadversiones Em.mi Card. Hamleti Cicognani»[531]. Cuando comenzó a difundirse la noticia de que la respuesta de la Comisión central preparatoria era, en general, positiva, la oficina de prensa de Felici puntualizó que el voto de la Comisión central

528. ADA I/1, 465.

529. S. Schmidt, *Agostino Bea*, 379, da como resultado: 56 *placet*, 8 *placet iuxta modum*, 2 *non placet* y 1 abstención. En el informe oficial no he podido encontrar ningún *non placet*. Vale la pena anotar también que cuatro miembros de la CCP propusieron que las invitaciones fuesen enviadas más ampliamente: a los judíos, a los musulmanes, a los budistas y a los representantes de otras religiones.

530. ADP II/1, 480; sólo Landazuri Ricketts y Bernard (490-491) hicieron comentarios favorables a las observaciones de Ottaviani.

531. ADP II/1, 433-436.

preparatoria era meramente consultivo y que la decisión definitiva quedaba sólo en manos del papa[532].

La decisión papal se hizo pública en la *Bulla indictionis* del 25 de diciembre de 1961. Como Bea había recomendado en sus observaciones a la Comisión central preparatoria[533], la posibilidad fue anunciada en forma indirecta cuando el papa informó sobre la reacción que el anuncio del concilio había provocado entre los no católicos:

> Y no olvidamos que el anuncio del concilio no sólo ha sido recibido por estos con gran alegría, sino que también muchos han prometido que rogarán a Dios por el feliz éxito de éste y esperan poder mandar representantes de sus comunidades que les informen de lo que se trata en el concilio. Todo esto constituye para nosotros un motivo de gran consuelo y esperanza; es más, para facilitar estos contactos hemos creado ya antes, con este fin concreto, una oficina que llaman secretariado[534].

Con esta aprobación, el Secretariado para la unidad de los cristianos podía ahora colaborar con la subcomisión de la Comisión central preparatoria en la elaboración de la sección de las normas conciliares que definirían la presencia y el papel de los observadores. El 22 de enero de 1962 el Secretariado para la unidad de los cristianos envió un pro-memoria indicando el número de respuestas positivas que había recibido ya de varios organismos. Auspiciando que su trabajo se beneficiase si se pudieran decidir normas concretas lo más pronto posible, envió también un borrador, con cinco propuestas redactadas a la luz de la discusión de la Comisión central preparatoria[535]. El 17 de marzo la subcomisión discutió una versión ligeramente revisada y el 23 de junio de 1962 dio su aprobación final a la sección sobre los observadores[536]. En tres párrafos se estableció que los observadores, excepto en casos especiales, podían asistir a las sesiones públicas y a las congregaciones generales, pero no a las reuniones de las comisiones conciliares, y que no tenían voz ni voto. Eran libres de comunicarse con sus organismos patrocinadores, pero debían observar el secreto

532. Caprile, I/2, 228-229; cf. T. Stransky, *The Foundation of the SPCU*, 77, que informa sobre el temor del UC de que ahora estaba experimentando «una Nueva Delhi a la inversa».

533. ADP I/1, 459: «Ut iam dictum est, ii tantum admittendi erunt qui id desiderant. Non deberet igitur fieri invitatio generalis, sed tantum annuntianda esset possibilitas iis danda qui adesse desiderent. Hoc fieri posset in *Bulla indictionis Concilii*, in cuius fine Summus Pontifex id fere dicere posset se valde laetari quod etiam 'fratres separati' annuntiationem Concilii tanta cum benevolentia acceperint, immo non raro significaverint se quoque pro eius felici eventu orare».

534. «...neque Nos praeterit, auditum Concilii nuntium non solum magno gaudio ab iis esse acceptum, verum etiam ex iis haud paucos pollicitos esse se precaturos Deum, ut res bene ac feliciter eveniat, et laeta in spe esse suorum coetuum nomine mitti posse legatos, qui de iis certiores fiant, quae in Concilio agantur. Haec omnia Nos ingenti sane solatio atque spe affecerunt; quin etiam, quo facilius et expeditius huiusmodi commercia habeantur, iam pridem peculiare de hac re officium constituimus, quod secretarium apellant»: DMC IV, 875.

535. ADP IV/1, 79-81.

536. ADP IV/1, 86, 157, 220.

presencia, el secretariado establecería contactos con varias comunidades para saber si deseaban enviar observadores; si la respuesta era positiva, entonces se les enviaría una invitación formal. La tercera conclusión era que sobre la cuestión de quiénes serían invitados, se llevarían a cabo conversaciones con los prelados de las principales Iglesias orientales y con los moderadores de las principales confederaciones protestantes, los cuales podrían escoger dos o tres observadores; pero el secretariado se reservaba el derecho de invitar también a un número reducido de otros expertos en el diálogo ecuménico. Finalmente, se proponía que los observadores estuvieran presentes no sólo en las sesiones más solemnes sino también en aquellas en que se llevaran a cabo discusiones y votaciones, dándose por entendido que ellos no tendrían derecho a intervenir en las discusiones. En las reuniones, el secretariado les facilitaría información y los observadores tendrían la oportunidad de exponer sus puntos de vista, los cuales serían trasmitidos por el secretariado a la respectiva comisión conciliar.

Después de que Bea presentó brevemente el texto y las propuestas específicas del Secretariado para la unidad de los cristianos, Cicognani, en nombre de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales, declaró su acuerdo en líneas generales con las propuestas del Secretariado para la unidad de los cristianos. Sin embargo, sus observaciones diferían algo en el espíritu de las de Bea, pues mencionaba como precedente las invitaciones, de inspiración muy diversa, enviadas antes del Vaticano I, describía el propósito ecuménico del concilio como un retorno de los hermanos separados, y se preguntaba si los representantes no deberían ser llamados «invitados de honor» en lugar de «observadores»[528].

Los miembros de la Comisión central preparatoria se declararon partidarios de la propuesta del Secretariado para la unidad de los cristianos, tanto en general como en sus sugerencias particulares[529]. Sólo Ottaviani se mostró reservado e incluso pidió, nada más, que la cuestión fuera pospuesta pues todavía no estaba madura y había que superar aún muchas dificultades[530]. Las actas oficiales de la discusión, sin embargo, prestaron especial atención a esta abstención, atribuyéndola a un motivo diferente: «quia res non sunt clare expositae et discrepantiae adsunt inter relationem Em.mi Card. Bea et animadversiones Em.mi Card. Hamleti Cicognani»[531]. Cuando comenzó a difundirse la noticia de que la respuesta de la Comisión central preparatoria era, en general, positiva, la oficina de prensa de Felici puntualizó que el voto de la Comisión central

528. ADA I/1, 465.

529. S. Schmidt, *Agostino Bea*, 379, da como resultado: 56 *placet*, 8 *placet iuxta modum*, 2 *non placet* y 1 abstención. En el informe oficial no he podido encontrar ningún *non placet*. Vale la pena anotar también que cuatro miembros de la CCP propusieron que las invitaciones fuesen enviadas más ampliamente: a los judíos, a los musulmanes, a los budistas y a los representantes de otras religiones.

530. ADP II/1, 480; sólo Landazuri Ricketts y Bernard (490-491) hicieron comentarios favorables a las observaciones de Ottaviani.

531. ADP II/1, 433-436.

preparatoria era meramente consultivo y que la decisión definitiva quedaba sólo en manos del papa[532].

La decisión papal se hizo pública en la *Bulla indictionis* del 25 de diciembre de 1961. Como Bea había recomendado en sus observaciones a la Comisión central preparatoria[533], la posibilidad fue anunciada en forma indirecta cuando el papa informó sobre la reacción que el anuncio del concilio había provocado entre los no católicos:

> Y no olvidamos que el anuncio del concilio no sólo ha sido recibido por estos con gran alegría, sino que también muchos han prometido que rogarán a Dios por el feliz éxito de éste y esperan poder mandar representantes de sus comunidades que les informen de lo que se trata en el concilio. Todo esto constituye para nosotros un motivo de gran consuelo y esperanza; es más, para facilitar estos contactos hemos creado ya antes, con este fin concreto, una oficina que llaman secretariado[534].

Con esta aprobación, el Secretariado para la unidad de los cristianos podía ahora colaborar con la subcomisión de la Comisión central preparatoria en la elaboración de la sección de las normas conciliares que definirían la presencia y el papel de los observadores. El 22 de enero de 1962 el Secretariado para la unidad de los cristianos envió un pro-memoria indicando el número de respuestas positivas que había recibido ya de varios organismos. Auspiciando que su trabajo se beneficiase si se pudieran decidir normas concretas lo más pronto posible, envió también un borrador, con cinco propuestas redactadas a la luz de la discusión de la Comisión central preparatoria[535]. El 17 de marzo la subcomisión discutió una versión ligeramente revisada y el 23 de junio de 1962 dio su aprobación final a la sección sobre los observadores[536]. En tres párrafos se estableció que los observadores, excepto en casos especiales, podían asistir a las sesiones públicas y a las congregaciones generales, pero no a las reuniones de las comisiones conciliares, y que no tenían voz ni voto. Eran libres de comunicarse con sus organismos patrocinadores, pero debían observar el secreto

532. Caprile, I/2, 228-229; cf. T. Stransky, *The Foundation of the SPCU*, 77, que informa sobre el temor del UC de que ahora estaba experimentando «una Nueva Delhi a la inversa».

533. ADP I/1, 459: «Ut iam dictum est, ii tantum admittendi erunt qui id desiderant. Non deberet igitur fieri invitatio generalis, sed tantum annuntianda esset possibilitas iis danda qui adesse desiderent. Hoc fieri posset in *Bulla indictionis Concilii*, in cuius fine Summus Pontifex id fere dicere posset se valde laetari quod etiam 'fratres separati' annuntiationem Concilii tanta cum benevolentia acceperint, immo non raro significaverint se quoque pro eius felici eventu orare».

534. «...neque Nos praeterit, auditum Concilii nuntium non solum magno gaudio ab iis esse acceptum, verum etiam ex iis haud paucos pollicitos esse se precaturos Deum, ut res bene ac feliciter eveniat, et laeta in spe esse suorum coetuum nomine mitti posse legatos, qui de iis certiores fiant, quae in Concilio agantur. Haec omnia Nos ingenti sane solatio atque spe affecerunt; quin etiam, quo facilius et expeditius huiusmodi commercia habeantur, iam pridem peculiare de hac re officium constituimus, quod secretarium apellant»: DMC IV, 875.

535. ADP IV/1, 79-81.

536. ADP IV/1, 86, 157, 220.

conciliar con todos los demás. Al secretariado se le confirió la responsabilidad de supervisar las relaciones entre los observadores y el concilio[537].

b) *Envío de las invitaciones*

Entre tanto, el secretariado estaba ocupado en la tarea de sondear las comunidades y, al recibir sus respuestas favorables, invitarlas a que enviasen observadores. Entre febrero y julio de 1962 Willebrands hizo varios viajes para llevar a cabo estas negociaciones[538]. Estos contactos, por lo general, tuvieron éxito: de las federaciones protestantes enumeradas en la propuesta de Bea a la Comisión central preparatoria sólo la Alianza Mundial Bautista rehusó enviar una representación. El diálogo con las Iglesias «no calcedonenses» también tuvo éxito, obteniendo como resultado las invitaciones a la Iglesia copta de Egipto, a la Iglesia ortodoxa siria, a la Iglesia ortodoxa etíope y a la Iglesia armenia.

Con las otras Iglesias ortodoxas las cosas fueron más complejas y difíciles[539]. Una primera dificultad estaba ya implícita en la diferencia de tono de los informes que Bea y Cicognani presentaron en la reunión de la Comisión central preparatoria en noviembre de 1961. De hecho, la cooperación entre el Secretariado para la unidad de los cristianos y la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales sobre el tema de los observadores o sobre cualquier otra cuestión había sido mínima. Una comisión mixta de los dos organismos se reunió una sola vez para discutir la cuestión de los observadores el 23 de mayo de 1961[540]. Pero la reunión no tuvo resultados prácticos y los esfuerzos por comprometer a la comisión de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales en una seria colaboración, sobre esta y otras muchas cuestiones, no dieron fruto[541]. El resultado fue un serio desequilibrio en las actividades ecuménicas durante la fase preparatoria: mientras el secretariado seguía estableciendo múltiples contactos con representantes de comunidades protestantes, no fue sino hasta junio de 1961 cuando una delegación de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales visitó al patriarca Atenágoras, que había expresado con frecuencia su aprecio al papa Juan y su esperanza en el concilio y cuya desilusión por la falta de atención del Vaticano hacia los ortodoxos había sido expresada al secretariado.

La subcomisión de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales, dedicada a tales diálogos, no supo sacar partida de la visita al patriarca ecuménico. Con el estímulo de Bea, Ch. Dumont escribió una larga carta a monseñor Testa, presidente de esta subcomisión, exhortándole a desarrollar los contactos

537. ADP IV/1, 261-262.
538. Para un resumen rápido, cf. T. Stransky, *The Foundation of the SPCU*, 77-80.
539. Cf. A. Wenger, *Vatican II*, 147-149, 156-194; Id., *Les trois Rome: L'Eglise des années soixante*, Paris 1991, 79-89, 95-100; T. Stransky, *The Foundation of the SPCU*, 77-80.
540. Willebrands a C. Dumont, 10 de marzo de 1961 (F-Dumont).
541. Cf. las memorias de Ch. Dumont, cap. 5 (F-Dumont).

finalmente iniciados, a considerar la creación de una subcomisión mixta con el Secretariado para la unidad de los cristianos para coordinar ambos esfuerzos ecuménicos, y a comenzar a estudiar la peculiar naturaleza de una posible invitación a las Iglesias ortodoxas, que para ser efectiva y no ofensiva a los ortodoxos, debería basarse en un principio de reciprocidad[542]. La carta de Dumont quedó sin contestar.

La inercia de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales llevó a los ortodoxos a manifestar que ellos deseaban que su diálogo con Roma fuera a través del secretariado. A finales de 1961, Bea informó sobre esto al papa Juan, quien accedió a la petición. Desde entonces el secretariado se encargó de todos los asuntos y diálogos ecuménicos.

Aunque el secretariado tenía ahora la exclusiva responsabilidad para el diálogo con la comunidad ortodoxa, esto le puso frente a algunas dificultades mayores. Ante todo, la primera Conferencia panortodoxa de Rodas en el otoño de 1961 había decidido adoptar respuestas comunes sobre asuntos que afectaran a la ortodoxia oriental en general. En segundo lugar, en mayo de 1961, la Revista del patriarcado de Moscú había publicado un artículo titulado *Non possumus*, el cual con argumentos políticos y eclesiológicos rechazaba rotundamente la idea de participar en el concilio[543]. Esta y otras declaraciones de los representantes de Moscú introdujeron tensiones de guerra fría en la cuestión, sugiriendo que el concilio era parte de una tentativa de la Iglesia católica por unificar las Iglesias en contra del mundo comunista. En tercer lugar, dentro de la ortodoxia había tensiones entre Constantinopla y Moscú, especialmente por la reivindicación de Moscú de ser «la tercera Roma». En cuarto lugar, por parte del Vaticano, estaba el deseo del papa de que a los obispos católicos de los países dominados por el comunismo se les permitiese asistir al concilio; esta atención planteaba la necesidad de tratar independientemente con Moscú o, al menos, con preocupaciones diferentes de las que comportaban sus diálogos con Constantinopla[544]. Un último obstáculo era que estas negociaciones debían llevarse a cabo en el tiempo, muy limitado, que quedaba antes de la apertura del concilio, el 11 de octubre.

Willebrands hizo al menos dos visitas al patriarca ecuménico Atenágoras, que envió informes de las conversaciones a los presidentes de las Iglesias ortodoxas autocéfalas, incluyendo Moscú. Después de la primera de estas dos visitas, en febrero de 1962, una comunicación aparentemente privada del secretario para relaciones exteriores del sínodo de Moscú fue la primera señal de que la actitud del patriarcado hacia el concilio no era tan negativa como la que había presentado el célebre artículo[545].

542. Ch. Dumont a Testa, 26 de julio de 1961 (F-Dumont).

543. Cf. Journal of the Patriarchate of Moscow 5 (1961) 73-75. En A. Wenger, *Vatican II*, 157-158 hay algunos extractos.

544. Para un contexto más amplio de la política del papa Juan con respecto a la Unión Soviética, cf. A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca: 1940-1990*, Bari 1992, 217-264.

545. A. S. Bouevsky a Ch. Dumont, 28 de febrero de 1962 (F-Dumont).

conciliar con todos los demás. Al secretariado se le confirió la responsabilidad de supervisar las relaciones entre los observadores y el concilio[537].

b) *Envío de las invitaciones*

Entre tanto, el secretariado estaba ocupado en la tarea de sondear las comunidades y, al recibir sus respuestas favorables, invitarlas a que enviasen observadores. Entre febrero y julio de 1962 Willebrands hizo varios viajes para llevar a cabo estas negociaciones[538]. Estos contactos, por lo general, tuvieron éxito: de las federaciones protestantes enumeradas en la propuesta de Bea a la Comisión central preparatoria sólo la Alianza Mundial Bautista rehusó enviar una representación. El diálogo con las Iglesias «no calcedonenses» también tuvo éxito, obteniendo como resultado las invitaciones a la Iglesia copta de Egipto, a la Iglesia ortodoxa siria, a la Iglesia ortodoxa etíope y a la Iglesia armenia.

Con las otras Iglesias ortodoxas las cosas fueron más complejas y difíciles[539]. Una primera dificultad estaba ya implícita en la diferencia de tono de los informes que Bea y Cicognani presentaron en la reunión de la Comisión central preparatoria en noviembre de 1961. De hecho, la cooperación entre el Secretariado para la unidad de los cristianos y la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales sobre el tema de los observadores o sobre cualquier otra cuestión había sido mínima. Una comisión mixta de los dos organismos se reunió una sola vez para discutir la cuestión de los observadores el 23 de mayo de 1961[540]. Pero la reunión no tuvo resultados prácticos y los esfuerzos por comprometer a la comisión de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales en una seria colaboración, sobre esta y otras muchas cuestiones, no dieron fruto[541]. El resultado fue un serio desequilibrio en las actividades ecuménicas durante la fase preparatoria: mientras el secretariado seguía estableciendo múltiples contactos con representantes de comunidades protestantes, no fue sino hasta junio de 1961 cuando una delegación de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales visitó al patriarca Atenágoras, que había expresado con frecuencia su aprecio al papa Juan y su esperanza en el concilio y cuya desilusión por la falta de atención del Vaticano hacia los ortodoxos había sido expresada al secretariado.

La subcomisión de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales, dedicada a tales diálogos, no supo sacar partida de la visita al patriarca ecuménico. Con el estímulo de Bea, Ch. Dumont escribió una larga carta a monseñor Testa, presidente de esta subcomisión, exhortándole a desarrollar los contactos

537. ADP IV/1, 261-262.

538. Para un resumen rápido, cf. T. Stransky, *The Foundation of the SPCU*, 77-80.

539. Cf. A. Wenger, *Vatican II*, 147-149, 156-194; Id., *Les trois Rome: L'Eglise des années soixante*, Paris 1991, 79-89, 95-100; T. Stransky, *The Foundation of the SPCU*, 77-80.

540. Willebrands a C. Dumont, 10 de marzo de 1961 (F-Dumont).

541. Cf. las memorias de Ch. Dumont, cap. 5 (F-Dumont).

finalmente iniciados, a considerar la creación de una subcomisión mixta con el Secretariado para la unidad de los cristianos para coordinar ambos esfuerzos ecuménicos, y a comenzar a estudiar la peculiar naturaleza de una posible invitación a las Iglesias ortodoxas, que para ser efectiva y no ofensiva a los ortodoxos, debería basarse en un principio de reciprocidad[542]. La carta de Dumont quedó sin contestar.

La inercia de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales llevó a los ortodoxos a manifestar que ellos deseaban que su diálogo con Roma fuera a través del secretariado. A finales de 1961, Bea informó sobre esto al papa Juan, quien accedió a la petición. Desde entonces el secretariado se encargó de todos los asuntos y diálogos ecuménicos.

Aunque el secretariado tenía ahora la exclusiva responsabilidad para el diálogo con la comunidad ortodoxa, esto le puso frente a algunas dificultades mayores. Ante todo, la primera Conferencia panortodoxa de Rodas en el otoño de 1961 había decidido adoptar respuestas comunes sobre asuntos que afectaran a la ortodoxia oriental en general. En segundo lugar, en mayo de 1961, la Revista del patriarcado de Moscú había publicado un artículo titulado *Non possumus*, el cual con argumentos políticos y eclesiológicos rechazaba rotundamente la idea de participar en el concilio[543]. Esta y otras declaraciones de los representantes de Moscú introdujeron tensiones de guerra fría en la cuestión, sugiriendo que el concilio era parte de una tentativa de la Iglesia católica por unificar las Iglesias en contra del mundo comunista. En tercer lugar, dentro de la ortodoxia había tensiones entre Constantinopla y Moscú, especialmente por la reivindicación de Moscú de ser «la tercera Roma». En cuarto lugar, por parte del Vaticano, estaba el deseo del papa de que a los obispos católicos de los países dominados por el comunismo se les permitiese asistir al concilio; esta atención planteaba la necesidad de tratar independientemente con Moscú o, al menos, con preocupaciones diferentes de las que comportaban sus diálogos con Constantinopla[544]. Un último obstáculo era que estas negociaciones debían llevarse a cabo en el tiempo, muy limitado, que quedaba antes de la apertura del concilio, el 11 de octubre.

Willebrands hizo al menos dos visitas al patriarca ecuménico Atenágoras, que envió informes de las conversaciones a los presidentes de las Iglesias ortodoxas autocéfalas, incluyendo Moscú. Después de la primera de estas dos visitas, en febrero de 1962, una comunicación aparentemente privada del secretario para relaciones exteriores del sínodo de Moscú fue la primera señal de que la actitud del patriarcado hacia el concilio no era tan negativa como la que había presentado el célebre artículo[545].

542. Ch. Dumont a Testa, 26 de julio de 1961 (F-Dumont).

543. Cf. Journal of the Patriarchate of Moscow 5 (1961) 73-75. En A. Wenger, *Vatican II*, 157-158 hay algunos extractos.

544. Para un contexto más amplio de la política del papa Juan con respecto a la Unión Soviética, cf. A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca: 1940-1990*, Bari 1992, 217-264.

545. A. S. Bouevsky a Ch. Dumont, 28 de febrero de 1962 (F-Dumont).

El 24 de julio se mandó a Atenágoras la invitación oficial para que enviase observadores. No se recibió respuesta de Constantinopla, que, a pesar del deseo del patriarca de enviar representantes, se vió bloqueada por la actitud presumiblemente aún negativa de Moscú. En agosto se iniciaron contactos independientes con Moscú en la reunión del comité central del WCC[546], donde Willebrands sostuvo una larga conversación con el arzobispo Nikodim del departamento de asuntos exteriores del patriarcado; el resultado fue la posibilidad de que Moscú pudiera ciertamente enviar observadores. Luego se autorizó a Willebrands a que hiciera un viaje secreto a Moscú, del 27 de septiembre al 2 de octubre. A su regreso, Bea envió a Moscú una invitación oficial el 4 de octubre.

Parece que a Atenágoras se le mantuvo, al menos parcialmente, informado de estas negociaciones, cuyos resultados esperaba con ansia para poder dar su propia respuesta. No teniendo constancia alguna para pensar que Moscú hubiese cambiado de postura, finalmente informó al secretariado de que las Iglesias autocéfalas en comunión con Constantinopla habían decidido unánimemente no enviar observadores. Pero casi contemporáneamente a estas desalentadoras noticias llegaron informes de Moscú de que el sínodo había decidido enviar representantes.

Esta conclusión, por una parte, representó un importante elemento en el deshielo de las relaciones entre Roma y Moscú[547]; pero, por otra, reveló una vez más las tensiones en el seno de la misma ortodoxia y suscitó la cuestión de si Roma no había sido usada por Moscú para insistir en sus propias exigencias o, lo que es todavía peor, si Roma estuviese continuando ahora su política de *divide ut imperes* entre las mismas Iglesias ortodoxas.

A pesar de la nota más bien amarga con que se concluyeron las negociaciones con los ortodoxos justo en la víspera de la apertura del concilio, se estableció el principio, en general bien cumplido, de que el Vaticano II se llevaría a cabo en un clima ecuménico muy diferente del que caracterizó Trento y el Vaticano I. El papa Juan, que desde un principio había resaltado el significado ecuménico del concilio, puso regularmente en evidencia el contraste entre el interés favorable que el anuncio había provocado entre los no católicos y las sospechas e incluso hostilidad que habían rodeado concilios anteriores, especialmente el Vaticano I. Al final, resultó que la decisión de invitar a los no católicos como observadores fue una de las decisiones más importantes tomadas durante la fase preparatoria, con consecuencias, por el carácter que el concilio adquiriría y el trabajo que llevaría a cabo, que sobrepasaron las expectativas in-

546. Además de este contacto, al fin del verano se llevó a cabo en Metz una reunión entre el cardenal Tisserant y el arzobispo Nikodim; cf. V. Carbone, *Schema e discussioni sull'ateismo e sul marxismo nel concilio Vaticano II. Documentazione*: RSChI 44 (1990) 10-68, en 67.

547. Lo que originó también la afirmación infundada, que todavía hoy sigue repitiéndose, sobre todo por la prensa intransigente, de que el envío de observadores por parte de Moscú estuvo condicionado a una promesa formal hecha por Tisserant y/o Willebrands de que el concilio se abstendría de condenar al comunismo; cf. R. Amerio, *Iota Unum; Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX*, Milano-Napoli ^{2}1986, 66-67; A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca*, 277-285.

cluso de los más optimistas. Bajo muchos aspectos la presencia de los no católicos en el concilio señaló «el fin de la contrarreforma»[548].

6. *Puntualización de las normas del concilio*

La historia anterior y el gran número de obispos que se esperaba asistieran al Vaticano II fueron motivos suficientes para el establecimiento de normas que garantizasen, de una vez, la libertad de los participantes y el funcionamiento eficaz del proceso conciliar. La preocupación por la eficiencia resaltaba en la mente de Tardini, cuando en su primera conferencia de prensa, presentó sus puntos de vista sobre cómo podía funcionar el concilio. El temor de algunos obispos de que el concilio pudiera retenerlos apartados de sus diócesis por largos períodos de tiempo podría resolverse si gran parte del trabajo se hacía por correspondencia. Una de las comisiones prepararía en Roma un texto que sería enviado a los obispos. Sus reacciones serían luego registradas y el texto revisado o reemplazado. Cuando los obispos se reunieran en el concilio podrían votar sobre un texto ya revisado, cuyos puntos de vista generales eran ya conocidos[549].

Pero, además de la eficiencia organizadora, hay también importantes cuestiones eclesiológicas implícitas en los procedimientos que rigen un concilio, en el proceso mediante el cual se elaboraban, y en los medios por los cuales adquieren autoridad. Las implicaciones de los procedimientos mismos pueden explicarse por la justificación teológica de un punto de vista como el de Tardini, que fue presentado por Tromp cuando Dell'Acqua le consultó sobre la materia en marzo de 1961. Después de esta discusión[550], Tromp preparó un *memorandum* en el que sostenía que ni siquiera era necesario que los obispos se reunieran en un lugar. Podía bastar con que el papa informase a los obispos que de-

548. Cf. Y.-M. Congar. *Le rôle des «Observateurs» dans l'avancée oecuménique*, en *Le Concile Vatican II: Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Paris 1984, 90-98; G. Alberigo, *Ecclesiologia in devenire: A proposito di «concilio pastorale» e di Osservatori a-cattolici al Vaticano II*, Bologna 1990; E. Fouilloux, *Des observateurs non-catholiques*, en *Vaticano II commence...*, 235-261.

549. El informe de la conferencia de prensa de Tardini en L'Osservatore Romano, reproducido en ADA I, 153-158, no incluye estas observaciones, que están sacadas de una carta de J. Hamer a Y. Congar, el 7 de noviembre de 1959, y confirmadas por las relaciones en el Tablet de Londres, 203 (7 de noviembre de 1959) 972, y en HerKorr 14 (1959-1960) 106: «Es ist der Wunsch des Papstes, dass die schriftliche Vorbereitung so weit vorangetrieben wird, dass die eigentlichen Konsilssitzungen nicht mehr allzuviel Zeit in Anspruch nehmen und die Bischöfe nicht allzulange von ihren Diözesen fernhalten werden». En el margen de la carta de Hamer, Congar escribió: «C'est du concile préfabriqué! C'est le procédure suivie pour l'Imm. Conc. et l'Assomption. Ce ne serait pas un vrai concile!».

550. S. Tromp, *Diario*, 21 de marzo de 1961. Dell'Acqua era uno de los consejeros de la CCP y le habían pedido sus opiniones o la petición había sido motivada de otra manera. Mientras que la respuesta de Dell'Acqua sobre el tema, ADP II/1, 50-52, no deja rastro de los puntos de vista de Tromp, una copia de *Memorandum: De Methodo procedendi in Conc Vat. II (ad audientiam 21-III-1961)* de Tromp, fechada el 24 de marzo de 1961, puede encontrarse en los escritos de Roncalli, ISR.

seaba emitir un juicio definitivo sobre un asunto, pedirles su parecer sobre el tema y si había unanimidad moral entre ellos, definirlo solemnemente *sacro approbante Concilio*[551]. Como quiera que sea, si los obispos se reunían en un solo lugar, podía presentarse un problema por el simple hecho de que no sería posible que 3.000 obispos tuvieran plena libertad de hablar, cosa a la que tenían derecho[552]. La solución de Tromp era que se enviara con anterioridad a los obispos la información apropiada, de suerte que ellos pudieran aprobarla, rechazarla o corregirla. Luego los textos serían revisados y enviados de nuevo a los obispos «ut iam ante conventum localem practice ad decisionem perveniatur». Para que este procedimiento funcionase, el papa tendría que dejar claro que solamente él tenía derecho a escoger los temas que el concilio había de tratar, *alia omnino exclusa,* y que a los obispos *sólo* se les preguntase si los textos provisionales eran buenos y dignos de un concilio ecuménico: no se les pediría que comentasen «an aliud fieri possit, vel etiam an melius fieri quid possit». Si no se observaban estas dos normas, concluía Tromp su *memorandum*, «numquam pervenitur ad conclusionem».

Una opinión como la de Tromp debe haber estado detrás de la notable propuesta de P. Philippe, según la cual no sería necesario que los obispos hablasen en el concilio. Proponía que se enviasen los textos a los obispos y que sus respuestas fuesen enviadas a la Comisión central preparatoria, que decidiría cuáles aceptar, y mandaría de nuevo el texto a una comisión especial para su revisión. El texto revisado sería luego devuelto a la Comisión central preparatoria, que remitiría el texto definitivo a la sesión general del concilio para el voto deliberativo. En esta sesión, arguía Philippe, «multo melius est quod unusquisque Patrum in scriptis vota sua communicet. Tantummodo Sanctissimus, Praeses Concilii, orationem habeat»[553].

Las opiniones de Tromp y de Philippe, que no deben considerarse típicas de oficiales de la curia[554], representan una *reductio ab absurdum* de la verdadera idea de un concilio ecuménico[555]. Son, sin embargo, la manifestación de los

551. Tromp ya había expresado el mismo argumento en un texto escrito para la CT, *De episcopis*, CT 22/60, 4 de febrero de 1961, 5. En su copia de este texto, Congar escribió: «C'est tout autre chose que un concile!».

552. Tromp añadió también: «Periculum insuper est, ne praesertim loquantur extremistae, et vox moderatorum non audiatur».

553. ADP II/1, 58-59.

554. De hecho, fueron probablemente puntos de vista como éste los que llevaron a otras figuras de la curia a defender el derecho de los obispos a hablar en el concilio. Parente, ADP II/1, 33, insistía en que el concilio es un ejercicio de la *Ecclesia docens*, que requiere libertad de palabra, pues la historia enseña que el Espíritu santo con frecuencia actúa a través de las observaciones de los obispos menos importantes. Las observaciones de Parente fueron secundadas por Marella (269), Pizzardo (218), y Micara (214-215), quienes prevenían «de periculo reducendi conciliares sessiones in formales seu choreofraphicos conventus». Incluso Ottaviani hizo sitio para que los obispos intervinieran durante dos o tres minutos, «sive ad explicationes exquirendas, sive ad difficultates proponendas», después de lo cual se pasaría a la votación para aceptar un texto o para remitirlo a una comisión para su revisión (277-278).

555. Para los temas eclesiológicos en juego, cf. Y.-M. Congar, *Konzil als Versammlung und*

grados extremos a los que podía llevarse el predominio del papa en la dinámica del concilio. Pero en las otras dos cuestiones (quién debía eleborar el reglamento del concilio y qué autoridad debería adoptarlo) prevaleció una posición fuertemente papista.

La elaboración de las normas conciliares se emprendió presuponiendo que las normas establecidas por Pío IX para el Vaticano I facilitaban un modelo, más tarde codificado en la afirmación del Código de derecho canónico: «Romani Pontificis est Oecumenico Concilio per se vel per alios praeesse, res in eo tractandas ordinemque servandum constituere ac designare, Concilium ipsum transferre, suspendere, dissolvere, eiusque decreta confirmare»[556]. Este canon reflejaba la definición del primado papal del Vaticano I y convertía en ley lo que en ese concilio había sido una novedad: que las normas del procedimiento conciliar eran establecidas *motu propio* por el papa y sin que la asamblea conciliar tuviera la oportunidad de votar sobre las normas por las que habría de gobernarse.

a) *Preparación de las normas*

Con estos presupuestos, el trabajo de elaboración de las normas para el Vaticano II comenzó en marzo de 1961 cuando Felici pidió a los consejeros de la Comisión central preparatoria que emitieran su opinión sobre siete cuestiones: a quién convocar al concilio, los criterios para seleccionar a los peritos en teología y derecho canónico, la composición de las comisiones conciliares, cómo organizar los debates conciliares, la mayoría requerida para las decisiones conciliares, cómo hacer más fácil el uso del latín, y cómo registrar los actos conciliares[557]. En mayo estas mismas cuestiones fueron enviadas a los miembros de la Comisión central preparatoria, quienes las trataron en la primera sesión en junio[558]. Como revela la síntesis de las observaciones de los consejeros y de los miembros de la Comisión central preparatoria[559], las opiniones sobre las cuestiones propuestas con frecuencia difirieron enormemente y rara vez reflejaron un consenso. Parece que no hubo votos formales sobre estas cuestiones.

En esta reunión de junio de la Comisión central preparatoria, Larraona propuso la creación de una subcomisión para elaborar el reglamento conciliar[560]. La propuesta de Larraona preveía que el borrador del texto de la subcomisión

grundsätzliche Konziliarität der Kirche, en *Gott im Welt: Festgabe für Rahner* II, Freiburg 1964, 135-165.

556. CIC c. 222 § 2.

557. ADP II/1, 21-22; para las respuestas de los consejeros, cf. 31-103, con un resumen 104-113. Estas respuestas varían considerablemente y pueden servir como un práctico punto de partida para un estudio de las distintas expectativas en la curia romana, particularmente si los oficiales no respondían simplemente *in proprio nomine*.

558. ADP II/1, 169-403; cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 17-54.

559. ADP IV/1, 21-75.

560. ADP II/1, 293-294.

fuese sometido al pleno de la Comisión central preparatoria e incluso a las conferencias episcopales para su revisión y crítica, después de lo cual sería enviado de nuevo a la Comisión central preparatoria para su aprobación. El 7 de noviembre de 1961 Felici anunció la creación de esa subcomisión[561], pero sin precisar que el texto preparado por la subcomisión sería presentado a la Comisión central preparatoria para su aprobación. De hecho los miembros de la Comisión central preparatoria no habrían tenido otra oportunidad para expresar sus opiniones sobre el tema de las normas conciliares.

La subcomisión de la Comisión central preparatoria llevó a cabo su tarea en veintiocho sesiones plenarias que tuvieron lugar entre el 11 de noviembre de 1961 y el 27 de junio de 1962. Las primeras tres sesiones estuvieron dedicadas a la cuestión de a quién invitar al concilio. Las restantes sesiones se dedicaron a elaborar un texto que tuvo cuatro sucesivos borradores. A finales de junio se aprobó por unanimidad un texto definitivo y dos días después, el 29 de junio de 1961, se envió a Felici para que lo presentara al papa[562]. Después de ulteriores cambios, algunos del papa Juan, y después de la elaboración del texto del respectivo *motu propio,* las normas fueron promulgadas por el papa Juan el 6 de agosto de 1962 como el *Ordo Concilii Oecumenici Vaticani II Celebrandi*[563].

b) *Características principales del reglamento conciliar*

El *Ordo Concilii*[564] presentaba setenta normas jurídicas expuestas en tres secciones: I. Personas; II Normas; III. Procedimientos. En sus primeras deliberaciones, la subcomisión decidió incluir a los obispos titulares como participantes conciliares con voto deliberativo, mientras que sólo los superiores de las congregaciones religiosas no exentas, con más de 3.000 miembros, podían participar con voto deliberativo. El texto distinguía entre las sesiones públicas, en las que los textos serían formalmente promulgados, y las congregaciones generales ordinarias, en las que tendrían lugar las discusiones. Estas sesiones de trabajo estarían presididas por uno de los diez cardenales, nombrados por el papa, que constituían la presidencia del concilio, responsable de su supervisión general.

Por eso se previeron diez comisiones conciliares, que reproducían las comisiones preparatorias, con dos excepciones: la supresión de la comisión de las ceremonias y la inclusión, en las tareas de la Comisión sobre el apostolado de

561. ADP II/1, 434. El presidente fue Roberti, con V. Carbone como secretario, y De Barros Câmara, Jullien, Larraona y Heard como miembros. En realidad, De Barros Câmara nunca participó en las reuniones.

562. El texto final de la subcomisión está en ADP II/1, 230-250.

563. Cf. ADP I, 306-325. El texto no se hizo público hasta el 5 de septiembre.

564. Cf. H. Jedin, *Die Geschäftsordnung des Konzils*: LTHK. Id., *Das zweite Vatikanische Konzil* III, Freiburg 1968, 610-623; P. Levillain, *La mécanique politique de Vatican II*, especialmente 107-170; G. Alberigo, *La preparazione del regolamento del Concilio Vaticano II*», en *Vatican II commence...*, 54-72.

los laicos, de temas asignados anteriormente al Secretariado para los medios de comunicación. El reglamento establecía que cada comisión estuviera integrada por 24 miembros, dos terceras partes de ellos elegidos por el concilio[565] y la otra tercera parte nombrada por el papa, lo mismo que su presidente. En esto la subcomisión no siguió el ejemplo del Vaticano I, en el que todos los miembros de las comisiones conciliares fueron elegidos por la asamblea. Justamente en las últimas fases de la preparación del reglamento el papa introdujo, como añadidura a las diez comisiones, un Secretariado para asuntos extraordinarios, cuyos miembros serían nombrados por él, «cuius munus est novas peculiares a Patribus exhibitas quaestiones examini subicere et, si res postulet, Summo Pontifici deferre». No está claro por qué este organismo fué añadido a última hora y, en particular, si se pretendía con ello contrapesar al consejo de presidentes y al secretariado general del concilio[566].

Los teólogos, canonistas y otros expertos serían nombrados por el papa; podían estar presentes en las congregaciones generales, hablar si eran invitados, y participar en la redacción y enmienda de los esquemas[567]. Cada uno de los padres conciliares podía recurrir también a sus propios expertos, pero estos no tenían derecho a estar presentes en las congregaciones generales. A los observadores no católicos se les permitía, por lo general, asistir a las sesiones públicas y a las congregaciones generales, pero no a las reuniones de las comisiones. No tenían voz ni voto, pero la exigencia del secreto no les impedía comunicarse con sus propias comunidades. El Secretariado para la unidad de los cristianos tenía la misión de ayudarles a seguir las actividades conciliares, una vaga descripción del papel de este organismo, que le permitiría una gran libertad.

Las normas generales imponían que todos los implicados guardaran el secreto «de discussionibus in Concilio habitis et de singulorum sententiis». En las sesiones públicas y en las congregaciones generales debía usarse el latín con la ayuda prometida de intérpretes[568], mientras que en las reuniones de las comisiones podían usarse las lenguas vernáculas. Todas las discusiones y los votos debían seguir el orden de la precedencia eclesiástica: cardenales, patriarcas, arzobispos, obispos, etc.

565. El art. 55 disponía que estas elecciones debían tener lugar antes de comenzar las discusiones, pero nada se decía sobre los procedimientos para esta elección, sobre los cuales la discusión de la CCP había logrado un buen acuerdo para apoyar las candidaturas provenientes de las conferencias episcopales. El tema había sido discutido en las reuniones de la subcomisión, pero no se había llegado a ninguna decisión; cf. ADP IV/1, 143, 159, y G. Caprile, *La seconda giornata del Vaticano II 25 anni dopo*: CivCatt 138/3 (1987) 382-390.

566. Ciertamente así fue visto en la primera sesión del concilio, tanto por algunos de sus miembros (por ejemplo, Suenens) como por el secretario general Felici.

567. No se dijo nada sobre los criterios para esta selección, asunto acaloradamente debatido en la consulta de la CCP.

568. A pesar del considerable apoyo para esto expresado en la consulta de la CCP, el reglamento no había previsto nada para la traducción simultánea. La norma sobre la lengua era más estricta que la que el propio papa había imaginado cuando la CCP debatía el tema: «Quod autem ad latinam linguam attinet, ea officialis sit prorsus oportet; attamen, oblata occasione, si necessitas poscet, etiam vulgato sermone sententiae et cogitationes exprimi et colligi poterunt», ADP II/1, 128.

Las normas para el examen de los esquemas proponían un procedimiento de cinco pasos. Después de que un relator proponía y explicaba brevemente un esquema, cualquiera de los padres podía hacer uso de la palabra para proponer que fuera aceptado, rechazado o enmendado[569]. Tales intervenciones tenían que ser anunciadas tres días antes[570], debían abordar primero asuntos generales y luego particulares, no podían durar más de diez minutos y, cuando incluyeran recomendación de enmiendas, éstas debían presentarse también por escrito. El tercer paso era un voto sobre si aceptar o rechazar las enmiendas propuestas; el cuarto, una revisión del esquema a la luz de este voto; y el quinto y último, un voto sobre todo el esquema.

En las comisiones se expresaban los votos en la forma de *placet*, *non placet* y *placet iuxta modum*; esta triple opción se aplicaba también a los votos en las congregaciones generales sobre las partes o el todo de un esquema. Sin embargo, los votos sobre enmiendas particulares al fin del proceso sólo podían ser *placet* o *non placet*. En todas las tres ocasiones se requería para la aprobación una mayoría de dos terceras partes, no haciendo distinción, como se había sugerido anteriormente, para las diferentes mayorías según la naturaleza del documento en estudio. El requisito de una mayoría de dos terceras partes fue un cambio de última hora, hecho por el papa; el texto final de la subcomisión se conformaba con una mayoría del 60%[571].

El reglamento proveía a la propuesta de nuevas cuestiones, pero sólo si abordaban temas de interés cristiano general, eran necesarias u oportunas para la deliberación conciliar y no contenían nada contrario al constante *sensus Ecclesiae* o a sus tradiciones. Esta es la única norma que reconoce que los obispos poseen algo así como un *ius proponendi*. Hay una cierta ambigüedad en las normas sobre el organismo al que debían presentarse las nuevas cuestiones. El artículo 40 § 2 dice que deben presentarse al presidente, pero el artículo 7 § 2 dice que es al Secretariado para asuntos extraordinarios a quien le corresponde revisar «novas peculiares a Patribus exhibitas quaestiones»[572].

Como las dos secciones anteriores, la tercera discutió procedimientos más particulares en un orden inverso al que el concilio habría de seguir, discutiendo primeramente las sesiones públicas finales; en segundo lugar, las congregaciones generales en las que se efectuarían los debates, y por último, la comi-

569. La eventualidad de un posible rechazo no se especificó más, ya que no había regla alguna para el caso que un voto rechazase todo un esquema; se esperaba, al parecer, que los esquemas preparados sólo necesitarían ser enmendados.

570. Esta disposición, junto con el requisito de que los oradores siguieran el orden de precedencia eclesiástica, evitaría que las discusiones conciliares fueran auténticos debates, enfrentando un argumento a otro.

571. Las razones del papa para este cambio siguen sin esclarecerse. Por una parte, fomenta la búsqueda de un consenso entre los obispos; por otra, podría paralizar los esfuerzos para resolver cuestiones muy discutidas.

572. En la primera sesión del concilio, Suenens presentó al secretariado para asuntos extraordinarios una petición sin éxito a fin de que se distribuyese al concilio un texto alternativo del *De Ecclesia*.

sión en la que se llevaría a cabo el trabajo de enmiendas y de elaboración de textos. La sección primera es la única le da un papel al papa, que consiste sólo en la promulgación solemne, *sacro approbante Concilio*, de los decretos finales. En general, todo el *Ordo celebrandi* tiene poco que decir sobre el papel del papa, suponiendo quizás que él puede fijar con libertad cuál es ese papel.

Las congregaciones generales tendrían lugar en los momentos y según la agenda prefijados por su presidente; no se decía nada de la posibilidad de que el concilio influyera en la fijación de la agenda. Luego salieron disposiciones bastante detalladas para el debate conciliar; quizás porque se esperaba que los debates procederían de manera ordenada y expedita, nada se dijo sobre la conclusión de un debate ni sobre la emisión de un juicio general sobre si un texto era o no apropiado para la discusión.

Las normas para el trabajo de las comisiones eran más bien generales, pero conferían mucha autoridad a sus presidentes para determinar la agenda, la lengua a utilizar y la modalidad de las votaciones.

c) *Observaciones*

Desde el punto de vista de una eclesiología general, el *Ordo Concilii* continúa y formaliza legalmente el desarrollo, ya patente en Trento, predominante en el Vaticano I e incluido en el Código de derecho canónico, que exalta la autoridad del papa sobre el concilio ecuménico[573]. La misma promulgación del *Ordo Concilii* por un acto papal antes del concilio encarna este punto de vista: todas las decisiones importantes sobre la participación, la agenda y el procedimiento estaban ya tomadas. Las comisiones preparatorias, nombradas por el papa, facilitarían los textos para la discusión conciliar. Los presidentes, nombrados por el papa, dirigirían su camino y un secretario, nombrado por el papa, agilizaría su funcionamiento. Los nombramientos papales presidirían las comisiones conciliares, y una tercera parte de sus miembros sería también nombrada por el papa.

El reglamento aseguraba el derecho de los obispos a hacer observaciones sobre los textos preparados (incluso a proponer el rechazo de un esquema) y a proponer, bajo ciertas condiciones, nuevas cuestiones a la consideración del concilio. Pero no se dieron normas claras para el rechazo de un esquema o para la introducción de nuevos temas. Claramente, el *Ordo Concilii* anticipaba un concilio sin problemas, cuya agenda consistiría en la discusión de esquemas ya preparados, con la evidente esperanza de que sólo necesitasen ser enmendados[574]. La mayor parte de las normas específicas sobre el modo de proceder tra-

573. «Für die Verfasser der GO [=Geschäftsordnung] war oberste Maxime die Wahrung der päpstlichen Primatialrechte gewesen», H. Jedin, *Die Geschäftsordnung des Konzils*, 622.

574. «Ihre Verfasser waren von der Erwartung ausgegangen, dass die von den vorbereitenden Kommissionen erarbeiteten und von Zentralkommission gebilligten Schemata zumindest als Grundlage der Debatten, also ihrer Substanz nach, akzeptiert werden würden. Diese Erwartung er-

taban del proceso de las enmiendas en las comisiones o en las congregaciones generales.

En una reunión de la comisión técnico-organizativa, de la cual Testa era presidente y Felici secretario, el 7 de junio de 1962[575], cuando la subcomisión de la Comisión central preparatoria sobre el reglamento estaba a punto de concluir su trabajo, se dieron algunas indicaciones que insinuaban que al menos algunos oficiales de la curia romana esperaban un concilio sin problemas. Testa presentó un proyecto sobre cómo podría desarrollarse una típica sesión conciliar. Cada uno de los padres recibiría en su residencia un fascículo impreso, conteniendo el breve esquema que sería discutido, la respectiva relación, que sería leída por un cardenal, y las distintas intervenciones escritas en latín y en la lengua de origen. Después que el cardenal relator hubiese hablado, seguirían los que habían preparado intervenciones escritas. Luego comenzaría la discusión, que sería breve, concisa y clara, evitando «lezioni inutili di Teologia, ecc.». Después de la discusión se llevaría a cabo la votación, cuyos votos serían contados y publicados.

En ese momento Testa hizo lo que se llamó un «subordinato suggerimento» sobre las intervenciones escritas, que apuntaba algunas ventajas, aparte de las puramente técnicas. Si éstas se presentaban una semana antes, el secretariado podría examinarlas para ver no sólo si eran importantes y breves, sino también si contenían alguna doctrina inusual. «Ciò assicura un controllo che tiene in regola l'andamento del Concilio» Si hubiera algún problema, podía hacerse una visita diplomática al padre conciliar para pedirle que mejorara su intervención. Luego se daban las razones de estas previsiones:

> El concilio debe dar a los observadores buen ejemplo por el orden, la precisión, la seriedad en el modo adecuado de tratar los argumentos, la marcha armónica, a fin de evitar polémicas inútiles y perjudiciales, la pesadez y, peor aún, el aburrimiento. Todo debe proceder tratando de corregir sobre la marcha, con empeño y esfuerzo, los inconvenientes que pudieran surgir, incluso contra la buena voluntad de todos.

Las actas de esta reunión no indican si hubo alguna discusión sobre estas sugerencias. Ni es posible saber ahora si las esperanzas de Testa eran compartidas por otros, y en particular por Felici, el secretario de su comisión. Pero una opinión como la de Testa ayudaría a explicar por qué tantos pensaban que el concilio podría acabar su trabajo bastante pronto.

füllte sich nicht... Mit diesem stark ausgeprägten Eigenwillen des Konzils haben die Verfasser der GO offensichtlich nicht gerechnet, konnten sie wohl auch schwerlich rechnen», H. Jedin, *Die Geschäftsordnung des Konzils*, 622.

575. *Seduta della Commissione tecnico-organizzativa*, 7 giugno 1962» (F-Spellman).

7. *Fecha, duración y agenda del concilio*

a) *La fecha de apertura del concilio*

En la conferencia de prensa de octubre de 1959, Tardini había dicho que probablemente habrían de transcurrir tres años antes de que el concilio pudiera celebrarse[576]. Cuando en la primavera siguiente comenzaron a propagarse los rumores de que Tardini pensaba entonces que la apertura del concilio no podría llevarse a cabo hasta 1963, el papa Juan habló sobre esto con Felici, el cual le aseguró que Tardini no había afirmado tal cosa; el propio Felici pensaba que si el trabajo preparatorio comenzaba pronto y se hacía de una manera expeditiva, el concilio hasta podría comenzar, lo más pronto, el año 1961. En la última reunión de la Comisión ante-preparatoria, el 8 de abril de 1960, Tardini informó a los miembros que el papa deseaba que el concilio comenzara no más tarde de 1962[577], fecha que el mismo papa mencionó en septiembre[578].

Las preparaciones no procedieron con la rapidez que se había esperado, siendo pocas las comisiones preparatorias que lograron concluir su trabajo dentro del calendario inicial. Durante el año 1961 el papa manifestó varias veces su esperanza de que el concilio pudiera comenzar pronto, al menos dentro de un año[579]. En mayo de 1961 tuvo que calmar los temores de Frings y Döpfner de que se estaba preparando el concilio demasiado apresuradamente (ellos pedían que la apertura no fuera antes de 1963). El papa contestó que no había decidido ninguna fecha y que el concilio comenzaría cuando el trabajo preparatorio hubiese concluido[580]. En una reunión de la Comisión técnico-organizativa, el 8 de noviembre de 1961, Felici dijo que era deseo del papa que el concilio comenzara en octubre de 1962[581].

En la *Bulla indictionis* del 25 de diciembre de 1961, el papa anunció que convocaba el concilio para iniciarlo en una fecha aún no concretada del año siguiente. El 2 de febrero de 1962 anunció que la apertura del concilio tendría lugar el 11 de octubre. Sabemos muy poco sobre qué motivó al papa a escoger esta fecha. Es difícil creer que fuese la calidad del trabajo ya terminado, pues la mayoría de los textos preparatorios, incluyendo algunos de los más importantes, aún no habían sido revisados por la Comisión central preparatoria. Puede ser que el papa creyera que si no se fijaba una fecha, el trabajo preparatorio jamás terminaría o al menos no estaría terminado a tiempo para que él presidiera por lo menos el comienzo del concilio. Como quiera que sea, ni siquiera

576. ADA I, 158.

577. ASApp 21; Tardini añadió: «Lavorando bene, ci si può fare», cf. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini*, 74.

578. DMC II, 689.

579. Cf. Caprile I/2, 45, 111, 208, 209, 249.

580. Cf. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini*, 84, quien informa que el equivocado temor de los cardenales alemanes puede haber sido suscitado por la consulta inicial emprendida por Felici sobre la convocatoria, apertura y el reglamento del concilio.

581. *Verbale della prima riunione della Commissione tecnico-organizzativa* (F-Spellman).

las críticas ampliamente compartidas sobre los preparativos persuadieron al papa para posponer el comienzo del concilio[582].

b) *La duración anticipada del concilio*

Desde el comienzo, la cuestión de la duración del concilio fue asunto de notable discusión. En la conferencia de prensa del 30 de octubre de1959, Tardini dijo que el concilio estaría tan bien preparado que no tendría por qué durar mucho tiempo[583]. Cuando Felici dijo a la Comisión técnico-organizativa el 8 de noviembre de 1961 que el papa quería que el concilio comenzara en octubre de 1962 y terminase, a ser posible, antes de acabar ese año, a todos los cardenales les sorprendió la noticia, dado el número de cuestiones que había que tratar y la libertad que los obispos debían tener para discutirlas[584]. Todavía en marzo de 1962, el secretariado administrativo afrontaba las dificultades para ajustar las cosas sin saber cuánto tiempo duraría el concilio[585].

Las observaciones del papa el 3 de abril de 1962, al final de la quinta sesión de la Comisión central preparatoria, suscitaron algunos temores de que el concilio resultara un acontecimiento apresurado. Dijo que algunas conversaciones le habían llevado a pensar que, debido al progreso en las discusiones de la Comisión central preparatoria, cuando comenzara el concilio «non laboriosus Antistitum consensus fiet, et universis erit acceptus»[586]. En sus observaciones al final de la siguiente sesión de la Comisión central preparatoria, el 12 de mayo de 1962, el papa trató de apaciguar los temores advirtiendo que la libre dicusión era necesaria para el mismo bien del concilio[587].

Un discurso del papa del 8 de abril[588] parece haber sido el primer signo de que el concilio pudiera exigir más de una sesión. Una referencia más clara apa-

582. En sus memorias conciliares, Frings refiere que en mayo Döpfner y él pidieron sin éxito al papa que pospusiera la fecha de la apertura del concilio debido al estado de los preparativos; cf. *Für die Menschen bestellt: Erinnerungen des Alterzbischofs von Köln Josef Kardinal Frings*, Köln 1973, 251. El breve texto, *De praeparatione Concilii Oecumenici Vaticani II*, que Hurley compuso en abril y envió a Frings, Döpfner y otros cardenales en mayo, había pedido también que la apertura del concilio fuera pospuesta hasta que los textos preparatorios pudieran ser cuidadosamente examinados. A. Melloni, fiándose, al parecer, del testimonio de Capovilla, sostiene que Frings, Döpfner y Bengsch hicieron otra tentativa en este sentido alrededor de agosto; cf. *Giovanni XXIII e l'avvio del Vaticano II*, en *Vatican II commence...*, 76.

583. Tablet 213 (7 de noviembre,1959) 972. Cf. HerKorr 14 (1959-1960) 106.

584. *Verbale della prima riunione della Commissione tecnico-organizzativa* (F-Spellman).

585. Caprile I/2, 607.

586. DMC IV, 200. Este punto de vista, según R. Rouquette, *La fin d'une chrétienté* I, 114, fue luego secundado por Felici en una conferencia de prensa.

587. DMC IV, 267.

588. Cf. R. Rouquette, *La fin d'une chrétienté* I, 114, que cita un artículo en La Croix. El informe dado en L'Osservatore Romano de esta conferencia y reimpreso en DMC IV, 685-689, no menciona este comentario. El 23 de mayo de 1962, Gagnebet informó a Congar de los rumores que circulaban en la CT: «Il semble certain que la lère Session finira vers le 8 Décembre, ou le 20 disent d'autres. La seconde aura lieu après Pâques, et la troisième à l'Automne» (F-Congar).

rece en una carta de la secretaría de Estado a los nuncios, con fecha del 19 de junio de 1962, en la que se decía que el concilio «a quanto è dato prevedere, si svolgerà in due periodi di tempo»[589]. En las notas de su retiro del 8 de septiembre de 1962, el papa Juan hablaba de la primera sesión del concilio como si durara del 11 de octubre al 8 de diciembre[590], y en una alocución a una audiencia el 19 de septiembre dijo que el concilio comenzaría el 11 de octubre y «forse si prolungherà, dopo breve intervallo, anche nell'anno venturo»[591]. Este fue el punto de vista que mantuvo hasta la misma apertura del concilio, cuando dijo a la multitud que se congregaba en la plaza de san Pedro: «Il Concilio è incominciato e non sappiamo quando finirà. Se non dovesse concludersi prima di Natale, poiché, forse, non riusciremo, per quella data, a dire tutto, a trattare i diversi argomenti, sarà necessario, un altro incontro[592].

Se comprende que el papa, dada su edad y su estado de salud, esperase que el concilio pudiera terminar su trabajo en una o a lo sumo en dos sesiones, pero es difícil ver cómo la inmensa cantidad de material preparado para la agenda conciliar podría abordarse en tan corto plazo, a no ser que todo se redujese a una simple aprobación. Este es justamente otro de los elementos del misterio de Roncalli, todos ellos a cuál más desconcertante, puesto que personalidades importantes ya le habían informado de la insatisfacción existente sobre la cantidad y calidad de los esquemas preparatorios, lo cual dejaba entrever que el concilio no iría tan rápido como este programa parecía anticipar. Las críticas de Suenens al trabajo preparatorio habían planteado ya, en marzo de 1962, el problema de la relación entre la agenda y la duración del concilio: «Il faudra forcément limiter le choix de ces questions selon la durée que l'on envisage pour le concile. Il faut, à tout prix, éviter que les évêques aient l'impression qu'on n'a pas pu examiner sérieusement les questions a l'ordre du jour et que le concile s'enlise dans les détails»[593]. En la carta del 4 de julio de 1962, con la cual envió su plan para el concilio, Suenens decía que era deseo de los cardenales consultados por él que «le concile débute par une partie doctrinale qui serait l'object de la première session, la partie pastorale occupant là ou sessions ultérieures»[594].

De manera análoga, pocos días después, König creyó necesario hablar de los temores de que el concilio fuese sólo pompa externa, sin que nada cambiase, y de que la burocracia curial resistiría con éxito los movimientos de reforma. Citando el ejemplo de las abiertas y largas discusiones en la Comisión central preparatoria y los cambios que ellos habían hecho en muchos esquemas, esperaba

589. Caprile I/2, 535.

590. Juan XXIII, *Il Giornale dell'anima e altri scritti di pietà*, L. F. Capovilla (ed.), Milano 1989, 611. En otra parte Capovilla refiere de una conversación con el papa el 6 de septiembre de 1962, en la que él habló de «il lavoro della prima sessione», que esperaba tratase al menos cuatro esquemas: liturgia, medios de comunicación, misiones y clero.

591. Caprile I/2, 635.

592. Caprile II, 8.

593. L.-J., Suenens, *Aux origines du Concile Vatican II*: NRTh 107 (1985) 7.

594. L.-J., Suenens, *Aux origines du Concile Vatican II*, 10.

que una franqueza semejante marcara las discusiones conciliares, cosa que exigiría tiempo: «On peut dire dès maintenant que si la première session du concile se terminera avant Noël, selon toute vraisemblance l'année prochaine (ou les années prochaines) beaucoup de mois passeront avant qu'on voit la fin»[595].

Tales intervenciones tenían, en parte, el propósito de animar al papa Juan a que no permitiera que el concilio procediera con la idea de que sólo podían hacerse pequeños ajustes a los decepcionantes textos preparatorios. Las normas establecidas en el *Ordo concilii* parecían presuponer y apoyar ese proyecto. El esbozo que hizo Testa de un típico día de trabajo conciliar, quizás reflejando el punto de vista de Felici, respondía ciertamente a esta idea. En el verano de 1962 se decía que Tromp expresó su convicción de que los esquemas teológicos estarían tan bien preparados que sólo ocuparían dos semanas del concilio[596].

En el verano de 1962 no había nada claramente establecido sobre cuánto debía durar el trabajo del concilio. Estaba claro, sin embargo, que eso dependía del juicio sobre la calidad del trabajo preparatorio, y que esta cuestión dependía, a su vez, de los juicios sobre los fines fundamentales y el carácter del concilio mismo. Como otras muchas cosas sobre el concilio, a medida que se acercaba el momento de la apertura, todo esto seguía en un estado de tensión dramática.

c) *Determinación de un plan y una agenda para el concilio*

Poco después de que el papa Juan anunciase que el concilio comenzaría en octubre de 1962, las quejas difundidas sobre la desorganización de los preparativos, confirmadas por la secuencia irregular en que los textos habían sido presentados a la Comisión central preparatoria, se tornaron en temores sobre el propio concilio y, en particular, de que no correspondiese a las intenciones del papa. Suenens dice que ya en marzo de 1962 planteó la cuestión al papa Juan cuando se quejó del número y del carácter desorganizado, y a menudo banal, de los textos que estaban siendo presentados a la Comisión central preparatoria. En respuesta al ánimo que le había infundido el papa, Suenens redactó un texto que criticaba los textos preparatorios, el 80% de los cuales, según él, no eran materia apropiada para un concilio, y proponía la creación de una comisión especial («une sorte de brain trust») para preparar una agenda conciliar que se limitara a las cuestiones importantes y vitales que interesaban a toda la Iglesia y que encarnaban la deseada renovación pastoral. Otros temas se dejarían para la reforma del derecho canónico o a comisiones posconciliares. Según Suenens, el papa aprobó su nota y le pidió que la desarrollara más y que solicitara las opiniones de otros eminentes cardenales[597].

595. DC 59 (7 de octubre 1962) 1275-1276.

596. P. Smulders, *Zum Werdegang des Konzilskapitels «Die Offenbarung Selbst»*, en E. Klinger-K. Wittstadt (eds.), *Glaube im Prozess: Christsein nach dem II Vatikanum*, Freiburg/Basel/Wien 1984, 100.

597. Cf. L. J. Suenens, *Aux origines du Concile Vatican II*, 3-21; Id., *Souvenirs et espérances*, Paris 1991, 65-80. Suenens expresó ideas semejantes en la discusión de la CCP del 28 de mar-

Mientras Suenens elaboraba a solas un informe más completo sobre un programa coherente para el concilio, otros miembros propusieron abiertamente el tema al comienzo de la reunión de mayo de la Comisión central preparatoria. Durante una discusión del esquema *De cura animarum* de la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis, Frings se opuso dos veces al número y al carácter relativamente pobre de muchos de los textos presentados a la Comisión central preparatoria. Creía imposible que los obispos pudieran formarse un juicio sobre todas estas cosas en las pocas semanas o meses de que dispondrían para estudiarlas[598]. Felici secundó las observaciones de Frings, advirtiendo que el concilio no debería convertirse en una «encyclopaedia quaedam rerum sacrarum potius quam, ut decet, fundamentalium constitutionum et decretorum fons et origo»[599].

Las observaciones de Frings fueron bien acogidas por el arzobispo Hurley, que desde hacía tiempo se sentía frustrado por los métodos empleados en las discusiones de la Comisión central preparatoria y por la escasa calidad de los materiales que tenía que revisar[600]. El 18 de abril había escrito a Suenens, pidiéndole que interviniera ante el papa o que animara a un grupo de cardenales a que lo hicieran, adjuntando copia de un borrador que él mismo había escrito: *De praeparatione concilii oecumenici Vaticani II*. Hurley temía que si el concilio se perdía en las numerosas y muy particulares cuestiones presentes en los textos preparados, nunca hablaría de los principios básicos de la renovación y adaptación de la vida de la Iglesia, que era lo que deseaba el papa. Pero luego hizo una propuesta que alteraría la estructura de la preparación: el nombramiento inmediato de una subcomisión que redujera la cantidad del material, dejando sólo el que fuera digno de un concilio, y ordenando este material de tal modo que se pudiera pasar de los principios básicos a las aplicaciones generales, dejando las cuestiones específicas para las comisiones posconciliares o a las conferencias episcopales. Esto podía exigir que se pospusiera la fecha del concilio, pero si esto no era posible, al menos en la primera sesión sólo deberían tratarse los principios básicos de la renovación de la Iglesia, dejando otras cuestiones para las sesiones siguientes. El 3 de mayo Suenens le dijo a Hurley que, aunque no pensaba que debía hacer tal propuesta en la Comisión central preparatoria, él estaba dispuesto a hablar en privado con el papa[601].

zo sobre el esquema *De regimine missionum*, donde hizo uso también de la distinción entre *Ecclesia ad intra* y *Ecclesia ad extra*, ADP II/3, 183.

598. «Aut se relinquent iudicio eorum episcoporum vel consultorum qui res studuerint, aut iudicio se abstinebunt, aut quasi tectis oculis omnia adprobabunt. Tales habitudines minime sunt optandae et valde obtrectabunt honori et dignitati Concilii oecumenici», ADP II/3, 745-746; cf. también 713, donde temía que los documentos del Vaticano II fueran más extensos que los de todos los concilios anteriores.

599. ADP II/3, 719; cf. también 758.

600. Los siguientes párrafos están basados en el material que el arzobispo Hurley bondadosamente me dio.

601. La respuesta de Suenens puede haber sido motivada por la preocupación de mantener el tono confidencial de su relación con el papa. A fines de abril ya había terminado un borrador más amplio de su plan para el concilio y en una carta al papa del 16 de mayo de 1962 decía que lo ha-

Después de las observaciones de Frings el 4 de mayo, Hurley presentó al cardenal alemán una copia del borrador que había preparado. Ese mismo día por la tarde le llamó Frings por teléfono para decirle que tenía la intención de presentar en la sesión de la mañana siguiente su propuesta de que una subcomisión especial se hiciera cargo de la preparación. Hurley dejó también una copia del texto a König, quien prometió apoyar la propuesta de Frings.

En la reunión de la Comisión central preparatoria del 5 de mayo, Frings propuso que el papa nombrara una nueva subcomisión que tuviera una mayor autoridad sobre los esquemas que estaban siendo preparados y que gozara además de una «vim initiativam nomine et mandato huius Commissionis». La función de esta subcomisión sería: 1) preparar una constitución introductoria en la que se indicase claramente el propósito del concilio: la renovación de la vida religiosa y la adaptación de la actividad apostólica de la Iglesia al mundo moderno; 2) unificar y simplificar los textos que tratan de la misma materia; 3) eliminar de la agenda conciliar todo aquello que tuviera que ver con la reforma del código y con asuntos de índole meramente organizativa o que no encajara en el propósito del concilio[602].

En la discusión siguiente, la propuesta de Frings fue secundada por muchos de los cardenales más importantes, de tendencias teológicas diversas[603]. Léger declaró categóricamente: «Non sumus praeparati ad initium Concilii proximo mense Octobri habendum», e insistió en que la reunión de junio de la Comisión central preparatoria se dedicara al estudio de los textos corregidos que habían de enviarse a los obispos[604]. El cardenal Roberti dijo que la subcomisión sobre el reglamento del concilio, que él presidía, había examinado también la cuestión y concluía que se debería preparar una nueva edición de los textos, unificándolos y quitando el material que no fuera propio del concilio. Esta nueva edición sería enviada a los padres conciliares para que preparasen sus respuestas[605].

Felici se sintió obligado a responder a la velada crítica del trabajo que había estado dirigiendo. Dijo que la propuesta de Frings sería presentada al papa, pero también advirtió que el papa ya había asignado muchas de las tareas previstas a las subcomisiones para las enmiendas y las materias mixtas. La primera había comenzado la deseada depuración de los textos y seis textos importantes ya habían sido seleccionados y serían enviados a los obispos en julio. Conclu-

bía discutido con «divers membres [probablemente de la CCP] consultés sur place à Rome»; copia en los escritos de Roncalli, ISR.

602. Frings concluía: «Nisi procedatur hac vel simili via energica, timendum est, ne Concilium suffocetur a massa rerum tractandarum, ne disceptationes in Concilio sint infinitae vel supprimantur modo inoptato, neve in fine frustretur totus apparatus Concilii, incepti cum tanta spe et cum tantis expectationibus omnium christianorum vel totius mundi», ADP II/3, 814-815.

603. Liénart, Valeri, Siri, Quiroga Palacios, Léger, Giobbe, Godfrey, Confalonieri, Döpfner, Marella, Santos, Rugambwa, Ritter, Di Jorio, Jullien, Larraona, Heard, Browne, Albareda y muchos otros participantes apoyaron la propuesta de Frings. König y Suenens no la comentaron.

604. ADP II/3, 828.

605. ADP II/3, 831. Hurley aceptó la invitación de Roberti para hacer observaciones sobre el reglamento del concilio y le envió una propuesta el 10 de mayo; cf. ADP IV/1, 87-89.

yó observando que el propósito del concilio ya había sido determinado por el papa y que cualquier especificación ulterior del mismo debería ser tarea del concilio. No hizo ningún comentario sobre la propuesta de Léger de enviar de nuevo los textos enmendados a la Comisión central preparatoria[606].

A principios, pues, de mayo de 1962, la mayoría de los miembros de la Comisión central preparatoria no sólo criticó los textos preparados para el concilio y se alarmó ante el riesgo de que éste se perdiera en una maraña de detalles, sino que, además, apoyó el nombramiento de una comisión especial que se encargase del asunto y seleccionara las cuestiones importantes sobre la base de un plan orgánico y significativo. Esta fue la última tentativa por parte de la Comisión central preparatoria por asumir la responsabilidad de la coordinación del trabajo preparatorio. Aunque Felici compartía la preocupación por el valor modesto de muchos de los textos preparados y estaba de acuerdo en que la agenda del concilio debería limitarse a declaraciones de principio, se resistió a la idea de una nueva comisión y dejó entrever por primera vez que ya se estaban tomando decisiones sobre la agenda, para las que, por lo visto, no pensaba que fuese necesario consultar a la Comisión central preparatoria. La posición del secretario general continuaba siendo la misma: que la coordinación podía lograrse al final de todo el proceso y mediante las estructuras ya en marcha.

En este momento, la lucha sobre el carácter y la agenda del concilio continuó entre bastidores. El 16 de mayo, poco después de la reunión de la Comisión central preparatoria, Suenens envió al papa Juan un plan más completo y positivo para el concilio. Daría estructuración al concilio comenzando con un texto, *De Ecclesiae Christi mysterio*, seguido por el grupo de esquemas relativos a la *Ecclesia ad intra*, vista en su función de evangelizar, enseñar, santificar y celebrar el culto, con una sección final sobre la *Ecclesia ad extra* que colmaría las esperanzas del mundo a propósito de las respuestas conciliares a las cuestiones sociales[607]. Suenens relacionó su proyecto con los textos oficiales ya preparados:

> Estos temas permiten utilizar al máximo los esquemas elaborados: se ha hecho un trabajo inmenso e importante, que debe ser aprovechado quitándole su carácter de mosaico, de fragmentos e insuflándole un alma. Estos esquemas son, en general, esqueletos sin vida a causa de su presentación jurídica, canónica o a veces represiva. Nos empeñaremos en un plan para infundirles aliento e impulso y hacer que concurran a un conjunto orgánico[608].

606. ADP II/3, 833-834. Hurley dijo que, mientras que las observaciones de Felici habían calmado parcialmente sus preocupaciones, sin embargo «labor Concilii unitate carebit nisi aderit schema introductorium, solidum, clarum, animum illuminans et movens de Ecclesia et operositate sua apostolica in adiunctis hodiernis quod omnia alia schemata illuminabit», 836.

607. Cf. L.-J. Suenens, *Aux origines du Concile Vatican II*, 11-18; en la página 4 considera suyo este plan «dans son stade final», esto es, después de las discusiones con otros cardenales en julio.

608. L.-J. Suenens, *Aux origines du Concile Vatican II*, 11.

En la carta al papa, adjunta a su plan, las observaciones de Suenens sugieren que el papa estaba considerando aceptar la propuesta, que contaba con un amplio apoyo en la Comisión central preparatoria, de una comisión especial para preparar la agenda del concilio:

> Corresponderá después al grupo de trabajo que vuestra santidad piensa constituir ver cómo insertar los esquemas corregidos en el plan propuesto o en otro mejor. Este mismo grupo, por otro lado, podrá proponer la lista de esquemas que deberán reservarse, no al concilio mismo, sino a la comisión para la reforma del Código o a algunas comisiones posconciliares, como se deseó a menudo en las sesiones de la comisión central[609].

El papa le dijo a Suenens que se reuniera con algunos cardenales, que él nombró, para conocer su opinión sobre la propuesta.

El 19 de mayo, Cicognani envió a un grupo selecto de cardenales una copia del plan de Suenens, presentándolo como un «abbozzo del 'piano pastorale' su cui l'Emo Card. Suenens proporrebbe, d'intesa con altri Cardinali, si svolgesse il prossimo Concilio Ecumenico, con utilizzazione degli schemi già redatti ma da rividersi e con più ampia visione di ministerio pastorale»[610].

La primera respuesta documentada del papa Juan a estas tentativas fue su directiva, del 20 de mayo, a fin de que Cicognani garantizase a los obispos que tendrían tiempo suficiente para revisar los textos antes de la apertura del concilio, pues los textos para discutir en el concilio les serían enviados en julio y agosto, y no en septiembre[611]. Quizás, de acuerdo con este deseo del papa, el 27 de mayo Felici escribió un *memorandum* en el que respondió a las recomendaciones de la Comisión central preparatoria de que se redujera el número de esquemas y que se presentaran al concilio sólo los temas más importantes y urgentes. Felici le dijo al papa que el material podía reducirse a veinte textos básicos, siete de ellos teológicos y trece pastorales. De estos veinte textos, seis ya habían sido completamente enmendados y estaban en la imprenta, de suerte que, con la aprobación del papa, podían ser enviados a los obispos en julio: *De fontibus Revelationis*, *De deposito fidei pure custodiendo*, *De ordine morali*, *De castitate, virginitate, matrimonio, familia*, *De sacra liturgia*, *De instrumentis communicationis socialis*. Las subcomisiones sobre asuntos mixtos y para las enmiendas estaban trabajando diligentemente[612], añadió Felici, y se espera-

609. Suenens al papa Juan el 16 de mayo de 1962; Suenens pidió que este grupo no tuviera más de cuatro o cinco miembros y propuso los nombres de Larrain, Hurley, Morcillo y Seper.

610. La nota de Cicognani se encuentra en los escritos de Roncalli, ISR. No sabemos a qué cardenales envió el plan de Suenens, pero Liénart parece haber sido uno de ellos; cf. su carta entusiasta a Suenens del 14 de junio de 1962, en L.-J. Suenens, *Aux origines du Concile Vatican II*, 9.

611. Cf. *Lettere*, 535-536; Capovilla sólo facilita la información de que el papa escribió esta nota en el envés de una hoja que resumía una conversación entre Dell'Acqua y monseñor Gouet, secretario de la conferencia episcopal francesa.

612. Mientras que esta segunda subcomisión estaba ya trabajando, la subcomisión sobre materias mixtas no tuvo su primera reunión hasta el 15 de junio; cf. L. Governatori, *Le Concile Vatican II*, 88. De hecho, la subcomisión se reuniría sólo dos veces antes de la apertura del concilio

ba que los esquemas restantes pudieran imprimirse y enviarse en los meses sucesivos[613].

Parece probable que estos eran los seis textos a los que Felici se refería en sus observaciones a la Comisión central preparatoria el 5 de mayo; y estos habrían sido, de hecho, aprobados por el papa en julio para su envío a los obispos[614]. Pero algunas cosas continúan siendo enigmáticas. Cuando Felici hizo sus observaciones a la Comisión central preparatoria, de los seis textos finalmente seleccionados sólo los esquemas *De fontibus* y *De ordine morali* habían sido discutidos en la Comisión central preparatoria y revisados por la subcomisión para las enmiendas; el esquema *De deposito fidei* había sido discutido en la Comisión central preparatoria, pero la subcomisión sólo había revisado la mitad; los esquemas *De sacra liturgia* y *De instrumentis communicationis socialis* habían sido discutidos en la Comisión central preparatoria, pero todavía no los había revisado la subcomisión; y el esquema *De castitate...* aún no había sido discutido por la Comisión central preparatoria. Incluso cuando Felici escribió su memorandum, el 27 de mayo, el esquema *De castitate* no había sido aún discutido por la subcomisión para las enmiendas[615].

Por consiguiente, ni siquiera el 27 de mayo era verdad que todos los seis esquemas que Felici mencionaba en su *memorandum* de ese día habían sido, de hecho, «già interamente emendati». Cuando se hizo la selección inicial, antes del 5 de mayo, las cosas estaban en un estado aún más incompleto. La decisión básica sobre la selección de textos para el concilio se tomó, pues, antes de que la Comisión central preparatoria o su subcomisión hubieran terminado su trabajo. Los criterios de esta selección, por supuesto, siguen siendo bastante oscuros.

Resulta tentador pensar que, detrás de la invitación que el papa Juan hizo a los miembros de la Comisión central preparatoria en su alocución final dirigida a ellos el 13 de junio, está toda esta discusión sobre el propósito y la agenda del concilio:

> No se podría prestar un servicio más grato para que el concilio ecuménico, que se celebrará a partir del 11 de octubre, obtenga buenos resultados; por supuesto,

y dos más durante la primera sesión. El escaso resultado de su trabajo, que no terminó hasta diciembre de 1962, fue reunir los materiales en dos esquemas relacionados entre sí: *De episcopis ac de dioceseon regimine* y *De pastorali episcoporum munere deque cura animarum*; cf. Caprile I/2, 533-535, y L. Governatori, *Le Concile Vatican II*, 87-89.

613. Este *memorandum* puede encontrarse en los escritos de Roncalli en el IRS, Bologna.

614. *Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus, Series prima*, TPV 1962. Incluido en esos textos estaba el esquema *De unitate Ecclesiae*, que la CCP discutió ya a mediados de junio, cuando el acuerdo fue que debía integrarse con los otros dos textos sobre ecumenismo: en el *De Ecclesia* de la CT y en el *De oecumenismo catholico* del UC. No se hizo nada en este sentido, y no está claro por qué se escogió el texto de la OR.

615. Cf. los resúmenes del trabajo de la CCP y de la subcomisión para las enmiendas de V. Fagiolo, *Le Concile Vatican II*, 79-85, 89-92. Nótese también que el esquema *De unitate Ecclesiae* se presentó a la CCP ya a mediados de junio; no está claro si este texto fue revisado por la subcomisión y cuándo; pero si lo fue, no pudo ser antes del 16 de julio, es decir, después de haber sido presentado al papa para su aprobación con vistas a enviárselo a los obispos.

> es sumamente oportuno que se anuncie con tiempo, mediante una carta privada al nuevo secretario general o al cardenal secretario de Estado, cuanto parezca oportuno a cualquier padre sobre este asunto, de modo que todo sea comunicado a tiempo, consideradas las circunstancias de las cosas. Esto servirá para que todo se prevenga con prudencia, se sitúe con rectitud, se eviten inconvenientes y concluya con absoluta paz[616].

¿Era esta invitación una respuesta a los indicios de insatisfacción y un esfuerzo por saber hasta dónde llegaba?[617] ¿qué debe deducirse de la especificación de que estas cartas privadas debían enviarse a la secretaría de Estado o a la nueva secretaría general? ¿cuáles eran los *incommoda* que había que evitar para que el concilio procediera eficazmente? Mientras tanto, Suenens seguía su consulta con los cardenales seleccionados. A principios de julio se reunió en el colegio belga con Döpfner, Montini, Siri y Liénart, que, como informó al papa el 4 de julio, apoyaban calurosamente la idea de que el concilio tuviese un plan claro y orgánico, que comenzara en su primera sesión con los contenidos doctrinales, dejando los temas pastorales para las sesiones siguientes, que la sesión doctrinal se iniciase con un estudio, *De Ecclesiae Christi mysterio*, que los textos preparados no se enviasen a los obispos sin orden ni concierto, y que Suenens debería elaborar su plan para demostrar cómo los textos preparados podían ser incluidos en la estructura general del concilio. Con esta carta Suenens incluía una copia de su plan más amplio[618].

Sin embargo, algunos días después, el 10 de julio, Felici envió al papa Juan los siete esquemas que propuso que formasen el primer volumen de documentos para la reflexión del concilio. En la carta a Cicognani con la que envió estos textos al papa, Felici explicaba que estos esquemas habían sido discutidos en la Comisión central preparatoria, revisados por la subcomisión para las enmiendas y corregidos estilísticamente por los latinistas del Vaticano[619]. La carta de Feli-

616. «Gratius officium praestari non poterit, ut Concilio Oecumenico, a die undecima mensis octobris celebrando felices exitus obtingant: scilicet mature nuntietur prorsus oportet per privatam epistulam novo Secretariatui Generali vel Cardinali a publicis Ecclesiae negotiis, quidquid, ad hoc negotium pertinens, cuivis Patri opportunum visum erit, ut tempestive, attentis rerum adiunctis, manifestetur. Haec omnia conferent ad hoc, ut res prudenter animadvertantur in recta luce collocentur, incommoda praecaveantur, et omnia summa cum pace ad effectum adducantur»: DMC IV, 386; ADP I, 262.

617. Una semana después de hacer el papa estas observaciones, monseñor Jean Villot, auxiliar de Lyon, registraba sus impresiones en una carta a Henri Denis del 20 de junio de 1962: «J'ai, d'autre part, l'impression qu'un certain nombre d'évêques, associés aux travaux préparatoires, sont peu satisfaits de l'orientation générale de ces travaux, dont l'ensemble apparaît comme une mosaïque des questions sans lien entre elles. A l'instigation des cardinaux de Malines et de Münich, qui en ont parlé récemment au Pape, il pourrait y avoir, dans les mois qui précéderont le Concile, un courant assez fort pour la remise en question de cette 'problématique' un peu étroite. Là encore, les débuts du Concile risquent d'être assez chargés», Villot a Denis, 20 de julio de 1962; escritos de Denis, Bibliothèque des Facultés Catholiques, Lyon.

618. L.-J. Suenens, *Aux origines du Concile Vatican II*, 9-18.

619. Cf. V. Fagiolo, *Il cardinale Amleto Cicognani e Mons. Pericle Felici*, en *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, 233-235.

ci sólo pedía permiso al papa para enviar estos textos a los obispos[620]. No parece haberse dado ninguna explicación de por qué, entre todos los textos discutidos y revisados hasta el momento, se escogieron precisamente estos siete. Si la selección de los primeros cuatro de los siete esquemas finales pudo estar motivada por un deseo de presentar primero ante el concilio los principales textos doctrinales (excepto el *De Ecclesia*, que aún no estaba terminado), y si la selección del texto *De sacra liturgia* colmaría las universales esperanzas, ¿qué movió a Felici a escoger, entre todos los textos de pastoral, el texto insignificante sobre los medios de comunicación y, entre los tres textos sobre ecumenismo, el *De unitate Ecclesiae* de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales?

En la audiencia concedida a Cicognani el 13 de julio, el papa Juan aprobó que estos siete textos fuesen enviados a los padres conciliares. Puesto que el permiso fue otorgado sólo tres días después de que el papa recibiera los textos, cabe preguntarse con qué atención pudo revisarlos. Se han citado selectas anotaciones marginales del papa como indicio de que, en general, estaba satisfecho con los textos[621], pero no está claro cuándo escribió estas notas que, justo es decirlo, no tuvieron efecto alguno[622]. Parece ser que al papa se le presentó todo como un *fait accompli*: ¿podía haber rechazado estos textos en una fecha tan adelantada y tener tiempo aún para enviar otros textos a los obispos para que los revisaran antes de la apertura del concilio?

El enigma que rodea esta decisión crucial se ve sólo aumentado con una nota del secretario del papa, Capovilla, hecha después de una conversación el 6 de septiembre de 1962. Hablando del trabajo de la primera sesión, el papa comentaba: «Almeno 4 schemi: Liturgia, Communicazioni sociali, Missioni, Clero»[623]. De estos esquemas, sólo los dos primeros estaban incluidos en el volumen enviado en julio; y sorprende que los cuatro esquemas doctrinales de ese volumen no aparezcan en la lista del papa. Para entonces, desde luego, el papa había recibido muchas críticas sobre los esquemas preparatorios, especialmente sobre los doctrinales y al menos una propuesta de los obispos alemanes de que se pospusiera la apertura del concilio debido al contraste entre los esquemas y la visión conciliar del papa. ¿Fue el comentario papal una hipótesis de última hora para salir al paso de estas críticas?

Una última tentativa para influir en la agenda del concilio puede documentarse ahora con los escritos del cardenal Léger, que había hablado a menudo y críticamente en las sesiones de la Comisión central preparatoria y que era

620. Cf. V. Fagiolo, *Il cardinale Amleto Cicognani e Mons. Pericle Felici*, en *Le deuxième Concile du Vatican* (1959-1965), 233-235.

621. Cf. V. Carbone, *Genesi e criteri della pubblicazione degli atti del Concilio Vaticano II*: Lat 44 (1978) 587-588; V. Fagiolo, *Il cardinale A. Cicognani*, 234.

622. En una audiencia del 27 de julio de 1962, el papa expresó al director de La Civiltà Cattolica su insatisfacción con algunos de los textos que él estaba entonces revisando y anotando; cf. Caprile I/2, 279n. Esta fecha es importante, pues coincide dos semanas después de haber aprobado el envío de los textos a los obispos.

623. Cf. los comentarios de L.-F. Capovilla en *Giovanni Battista Montini Arcivescovo di Milano e il Concilio Ecumenico Vaticano II. Preparazione e primo periodo*, Brescia 1985, 341.

miembro, además, de la subcomisión para las enmiendas[624]. Inspirado en parte por el empeño aparentemente similar de Frings[625], en agosto de 1962 preparó una carta de doce páginas en la que expresaba esperanzas y temores sobre el concilio y que contaba con enviar al papa firmada por varios cardenales. Léger decía estar de acuerdo con el papa sobre la necesidad de renovación en la Iglesia, que debía ajustarse a dos normas fundamentales: ser fiel a Cristo y al evangelio y satisfacer las necesidades contemporáneas de la humanidad. Si la renovación de la Iglesia no podía suponer revolución o rechazo de los elementos esenciales, tampoco podía limitarse a «quelques rares et timides accommodements», a una restauración del pasado o a la simple supresión de abusos y a la defensa frente al peligro. «La rénovation qui rendra l'Eglise pleinement fidèle à sa mission, c'est, dans la fidélité totale a l'Evangile et aux besoins des hommes, 'un ardent et profond renouveau d'âme', una adaptation du magistère de l'Eglise aux actuels besoins, une transformation des institutions qui les fera parfaitement correspondre aux multiples réalités de la vie». Más en particular, sería importante que el concilio distinguiera entre lo absoluto y lo relativo, entre lo universal y eterno y lo particular y temporal; la total fidelidad a Cristo había de ir acompañada de «une ouverture totale et compréhénsive, d'une attitude profondément bienveillante envers toutes les valeurs humaines authentiques»; y, finalmente, la genuina renovación de la Iglesia debe subordinar lo jurídico a los requerimientos de la caridad y a las exigencias pastorales.

Léger usaba luego estos criterios para evaluar el trabajo preparatorio tal como lo había realizado la Comisión central preparatoria. Entre otras cosas, tenía palabras de elogio para los esquemas sobre la liturgia, sobre el apostolado de los laicos, sobre la libertad religiosa (el texto del Secretariado para la unidad de los cristianos), sobre las relaciones entre los obispos y la curia romana. Pero estaba preocupado por otros textos, en los que observaba

> el olvido de la profunda orientación que vuestra santidad ha querido dar al próximo concilio: la renovación de la doctrina y de las instituciones mediante un retorno a las fuentes más auténticas y una atención acogedora a las realidades de nuestro tiempo... Muchos esquemas consideran demasiado a la Iglesia como una

624. Manifiesto mi agradecimiento al profesor Gilles Routhier, de la universidad de Laval, por haberme facilitado las informaciones que siguen.

625. En una carta a Frings del 17 de agosto de 1962, Léger dice que ha recibido unos días antes del cardenal alemán «un texte très suggestif destiné à éclairer le Saint-Père et les membres de la Commission Centrale sur les buts du Concile et sur les matières qui devaient y être traitées». Esto parecería referirse a un texto que Frings había presentado en la última reunión de la CCP. Entre los escritos de Léger hay un texto de seis páginas, mecanografiado en latín, en el que Léger ha escrito: «Ordo du Concile - Frings». Tiene la fecha, añadida posteriormente, del 11 de octubre. Las tres primeras páginas presentan una introducción a todo el trabajo del concilio como respuesta de fe a todas las condiciones contemporáneas: la renovación de la vida interna de la Iglesia y la adaptación del apostolado a las necesidades modernas. Las últimas páginas facilitan una lista de temas específicos agrupados bajo seis títulos importantes: I. Veritates fundamentales; II. De formatione laboratorum et collaboratorum apostolicorum; III. De ipso apostolatu Ecclesiae; IV De Ecclesia orante; V. De Ecclesia sanctificante; VI. De caritate et adjutorio sociali. Aún está por probar si éste era o no el texto al que se refería Léger.

institución asediada que el concilio debe defender y no ven suficientemente en ella a la depositaria radiante de la salvación que está llamada a difundir. La Iglesia asume así el aspecto de una institución más jurídica que misionera, no se atreve a volverse con franqueza hacia el mundo actual, hacia sus necesidades, hacia sus nuevas y legítimas interpelaciones. Se da la impresión de creer que la pérdida de la fe, el deterioro de la moral y los fracasos en el apostolado se deben sólo a la desatención de los hombres o a la malicia de los tiempos, sin preguntarse si no influye también el anacronismo de ciertas formas de pensar y actuar de la Iglesia.

Léger ejemplificó luego estas observaciones con críticas de los esquemas sobre la vida religiosa, sobre la Iglesia (excepto los capítulos sobre el laicado y sobre la autoridad y la obediencia en la Iglesia), sobre el depósito de la fe, sobre la doctrina de santo Tomás, sobre la Iglesia y el Estado, sobre el orden social, sobre las escuelas católicas y sobre los medios de comunicación.

Léger terminaba su carta al papa con dos peticiones. La primera era que sólo se presentaran al concilio los textos que significaran un verdadero aporte y que abordaran las necesidades actuales. Mientras algunos esquemas cumplían con estos criterios, otros no, y Léger pensaba que era improbable que el concilio mismo pudiera hacer los cambios necesarios. La segunda petición era que el papa repitiera una vez más a todos los implicados en el concilio «la nécessité urgente et impérieuse que le Concile fasse vraiment et avec un courage qui sera fidélité au Christ at à l'attente anxieuse de tous les hommes, l'oeuvre de rénovation en laquelle l'Eglise retrouvera les traits les plus purs de sa jeunesse».

A mediados de agosto, Léger envió este texto a otros siete cardenales solicitándoles su firma: Frings, Liénart, Döpfner, Montini, Suenens, Alfrink y König. Todos estuvieron de acuerdo, excepto Montini y Alfrink[626]. Léger envió su escrito, firmado por Frings, Döpfner y König, al papa el 11 de septiembre de 1962; una semana después le envió otra copia con la firma de Liénart. En las cartas adjuntas Léger repetía su ansiedad y temor de una gran desilusión si el concilio iba por los mismos caminos por los que se había preparado.

El 17 de septiembre Cicognani escribió a Léger para informarle de que el papa había recibido los textos y de que «a apprécié votre geste et vous remercie volontiers de cette filiale communication». Esta respuesta, bastante evasiva, puede reflejar el hecho de que ya era demasiado tarde para cambiar la agenda preparada con el envío de los siete textos a los obispos. Para entonces el papa ya había dado su radiomensaje del 11 de septiembre, en el que adoptó algo del lenguaje y de la orientación del proyecto de Suenens al repetir de nuevo su visión del concilio en contraste con el cuadro más amplio del desarrollo con-

626. Frings dijo que estaba de acuerdo con el tenor general del escrito, aunque no con todos los detalles. Liénart y Döpfner dijeron que estaban completamente de acuerdo, pero el segundo temía que esto tuviera poco efecto, «attesa la forma degli schemi proposti per il primo periodo delle sessioni conciliari». Montini no pudo responder hasta el 19 de septiembre, pensando que la tentativa podía ser ya intempestiva «dopo il messaggio del Santo Padre del giorno undici settembre». Sin embargo, creía que la carta de Léger contenía «tante cose buone, che potranno essere ricordate durante il Concilio». Suenens envió su propia respuesta firmada directamente al papa. Se desconoce la respuesta de Alfrink.

temporáneo en el mundo. La iniciativa de Léger pudo haber ayudado, sin embargo, a sostener la confianza del papa durante la preparación de su discurso de apertura del concilio, que tendría el carácter del llamamiento que Léger deseaba y que daría a los a los padres conciliares una libertad real para asumir la responsabilidad del propio trabajo, siendo críticos, ahora públicamente, de gran parte del trabajo preparatorio, y orientando al concilio en una dirección mucho más cercana a la propia visión del papa.

7. *El papa Juan y la preparación del concilio*

Quizás la cuestión más importante que les queda a los historiadores, que deben plantearse y que sólo cuando dispongamos de mucha más documentación será posible responder, es la relación del papa Juan XXIII con el proceso preparatorio que acabamos de examinar. Los elementos del problema son bastante fáciles de determinar. Por un lado, está la amplia visión del concilio como oportunidad para promover una profunda y completa renovación espiritual de la Iglesia y realizar las adaptaciones pastorales, el aggiornamento, que habilite a la Iglesia para ser una presencia redentora más efectiva en un mundo cambiado y cambiante. Esta visión, articulada en textos importantes durante la fase preparatoria, sería reiterada nuevamente por el papa, en una foma aún más autoritaria, en el discurso de apertura del concilio. Afirmando, una vez más, su desacuerdo con «los profetas de desventuras», autorizó de antemano la crítica severa de los textos preparatorios que los padres conciliares habían de llevar a cabo tan dramáticamente en la primera sesión. Cualquier duda sobre la posición del papa desapareció cuando intervino, en contra del reglamento del concilio, para retirar de la agenda conciliar el esquema *De fontibus revelationis*, una de las piedras de toque de la visión de la Comisión teológica sobre el concilio. Al principio y al fin, pues, del proceso preparatorio hay declaraciones relativamente claras sobre la visión del papa respecto al concilio.

Por otro lado, no parece que esta gran visión haya inspirado la mayoría de los documentos elaborados durante la fase preparatoria. Todos los textos doctrinales fueron concebidos como respuestas a las amenazas contemporáneas contra la pureza e integridad del depósito de la revelación. Por esa razón, deliberadamente no presentaban una nueva exposición, exhaustiva o sintética, del evangelio, sino que sólo hacían hincapié en aquellas doctrinas que eran cuestionadas fuera o dentro de la Iglesia. La postura general era sospechosa y negativa, y fue defendida hasta el final y muy apologéticamente, aun cuando fue cuestionada en la Comisión central preparatoria.

En cuanto a los textos pastorales, con muchísima frecuencia parecían meros retoques al sistema dominante, proponiendo ajustes relativamente menores en lo que Felici, en un comentario revelador, llamaba «técnica pastoral». Muy pocas de las comisiones preparatorias, responsables de las cuestiones pastorales, tomaron seriamente en consideración los retos y oportunidades planteados por el mundo contemporáneo. Sería injusto decir que la mayoría de ellas fueron tan negativas y defensivas como la Comisión teológica, pero ciertamente los tex-

tos que elaboraron no muestran mucha imaginación pastoral y las reformas que concibieron se quedaron muy cortas respecto a lo que hubiera sido necesario para crear en la Iglesia aquella «nueva edad» de la que hablaba el papa. Sólo la Comisión litúrgica preparatoria y el Secretariado para la unidad de los cristianos parecen haber estado realmente a la altura de la visión del papa.

La pregunta que sigue sin respuesta es por qué hubo tanto contraste entre la visión del papa y la realización efectiva. Es quizás demasiado fácil responder que el papa estuvo rodeado de personas que o no comprendieron sus intenciones o se opusieron activamente a ellas. Que había tales personas es algo que, por supuesto, no puede negarse, y podría suponerse que los que prepararon los textos de orientación práctica pertenecían a la primera categoría y los líderes de la Comisión teológica a la segunda. Pero hay también ciertas ambigüedades en las acciones del propio papa.

Por una parte, después de todo, el papa fue el responsable, en última instancia, de la estructura y dirección de la preparación del concilio y quien tomó muchas decisiones importantes para que la preparación del concilio tomara la dirección que él quería. Insistió en que la consulta antepreparatoria fuese lo más amplia y libre posible. No tuvo reparos en hacer ajustes en el mecanismo de la fase preparatoria que Tardini había preparado. Creó el Secretariado para la unidad de los cristianos para perseguir sus queridas esperanzas ecuménicas y apoyó los esfuerzos de Bea para dar a este organismo responsabilidades muy amplias. Insistió en la distinción entre la preparación conciliar y la curia. Hay, además, otras decisiones más difíciles de comprender. El papa aprobó el nombramiento de personalidades curiales para la presidencia de las comisiones preparatorias, mitigando sólo este fatal enlace con la estructura de la curia romana prohibiendo que los secretarios y asesores de la curia fuesen secretarios de las comisiones preparatorias. La supervisión concreta del trabajo preparatorio fue confiada a Felici, quien aprobó una serie de *Quaestiones* que reflejaban bien poco la visión del papa, ampliando sólo la estrechez de este enfoque con la libertad que dejó a las comisiones preparatorias para que añadieran otros temas que consideraran importantes.

No tenemos aún todos los datos para saber hasta qué punto siguió de cerca el papa el curso de las preparaciones. Parece haberse reunido con Felici al menos una vez por semana, reuniones de las cuales no se sabe casi nada. En varias ocasiones recibió informes por escrito sobre el trabajo de las comisiones preparatorias[627]. Hizo una visita, al parecer muy formal, a cada una de las comisiones preparatorias durante el desarrollo de sus trabajos, pero no se ha publicado un informe completo de sus observaciones en estas ocasiones[628]. No está claro cómo siguió de cerca el papa el trabajo de cada comisiones preparato-

627. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini*, 84; para ejemplos de las comunicaciones escritas dirigidas al papa sobre el trabajo de la CT, cf. S. Tromp, *Diario*, 31 de enero de 1961, 11 de abril de 1961, 29 de abril de 1961, 6 de mayo de 1961.

628. Cf. ADP I, 60, 62-65, 78, 80-82, 84-85, 88-89, 100, 115, 186-187; sólo estas dos últimas páginas reproducen el texto en latín pronunciado por el papa al UC; de todos los demás encuentros sólo se han dado los vagos informes *in oratione obliqua* impresos en OR.

rias y si examinó o no los numerosos esquemas antes de que fueran presentados para la revisión de la Comisión central preparatoria[629]. Sus alocuciones a la Comisión central preparatoria son por lo común muy genéricas en su contenido y exhortatorias en el tono; y sus observaciones sobre los esquemas en fase de estudio nunca dan muchas indicaciones sobre lo que pensaba de ellos.

Al final del proceso preparatorio se requería la aprobación del papa antes de que cualquier esquema pudiera ser inscrito en la agenda conciliar y enviado a los obispos. Unos pocos pasajes publicados de las observaciones del papa sobre los esquemas que le fueron presentados para su aprobación son, por lo general, favorables, pero demasiado fragmentarios para permitir un juicio seguro sobre sus puntos de vista[630]. En todo caso su aprobación parece haber sido pedida sólo al mero final del proceso de selección, cuando le hubiera sido difícil pedir mayores cambios en la agenda sin tener que posponer indefinidamente la apertura del concilio.

Pero si no está claro cómo siguió de cerca el papa el trabajo preparatorio mientras estaba en curso, no hay duda de que estuvo informado bastante pronto de las críticas sobre la preparación del concilio. A finales de la primavera y en el verano de 1961 muchos, incluso importantes cardenales, comenzaron a quejarse ante él, tanto privada como públicamente, de determinados aspectos de la preparación: falta de coordinación en el trabajo, carencia de una orientación pastoral, exclusión del los laicos, quejas de la prensa sobre la falta de información acerca del trabajo, y ausencia de orientación ecuménica. Pero no hay muchas pruebas de que el papa Juan quisiera o, si quiso, pudiera responder a estas críticas de manera eficaz.

Sobre las dos primeras críticas, la única respuesta que se conoce fue la creación, anunciada en noviembre de 1961, de una subcomisión para las materias mixtas, la cual trataría de darle un carácter orgánico y pastoral, después de que las varias comisiones preparatorias hubieran terminado su trabajo autónomo. En cuanto al laicado, para el que Frings y Döpfner habían pedido un papel más importante, la respuesta del papa parece haber sido lo afirmado en la conclusión de la primera sesión de la Comisión central preparatoria: el papa consideraba que los deseos de los laicos habían sido indicados suficientemente en los *vota* recibidos de sus obispos en la consulta antepreparatoria. El papa Juan no fue más flexible en el tema de la información pública. Mientras agradecía el interés por parte de los no católicos y de los periodistas, recordaba que el único objetivo del concilio era la vida interna y la organización de la Iglesia católica[631].

629. En su larga discusión sobre la función del secretariado general, Caprile I/2, 413, no menciona que Felici envió los textos al papa antes de presentarlos a la CCP; pero en el vol. II, 3, asegura, sin autoridad alguna que lo apoye, que «senza eccezione alcuna» el papa había visto todos los textos antes de que fueran impresos y enviados a la CCP.

630. Cf. V. Carbone, *Genesi e criteri*, 587-588; V. Fagiolo, *Il cardinale A. Cicognani*, 234. Sería más útil saber cuáles eran las opiniones del papa sobre los textos mientras estos estaban siendo elaborados y si alguna crítica que él pudo hacer de ellos fue comunicada y ejerció alguna influencia efectiva en la historia de los textos. Al menos al papa Juan le pareció que un texto, el esquema *De ordine morali* de la CT, era demasiado duro y negativo; cf. Caprile I/2, 279n.

631. ADP I, 37; DMC III, 21.

Finalmente, en cuanto a la dimensión ecuménica del concilio, el papa continuó demostrando su apasionado interés no sólo en las múltiples referencias en sus discursos y en la creación del Secretariado para la unidad de los cristianos, sino, además, en la autorización para que este organismo fuese más allá del lenguaje explícito del *Superno Dei nutu* y preparase textos sobre temas ecuménicamente delicados. Pero no parece haber respondido eficazmente cuando surgieron las críticas sobre la falta de sensibilidad ecuménica en el trabajo preparatorio[632]. Ciertamente nada cambió en las relaciones entre el Secretariado para la unidad de los cristianos y la Comisión teológica.

Aún más incomprensible es la tolerancia del papa con la inactividad de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales con respecto a los ortodoxos. El patriarca Atenágoras en particular había multiplicado las expresiones de afecto al papa Juan y su deseo de venir a Roma para encontrarse con él. Esto último era considerado imposible en Roma, al menos si esto suponía como condición un acto recíproco por parte del papa. Pero lo asombroso es que ni siquiera había serios esfuerzos por entablar un diálogo con los ortodoxos[633]. No fue sino hasta junio de 1961, mucho después de haberse iniciado serias conversaciones entre el Secretariado para la unidad de los cristianos y los anglicanos y protestantes, cuando una delegación oficial visitó a Atenágoras. Pero esta visita no tuvo ningún efecto y los ortodoxos pidieron finalmente que sus relaciones con el Vaticano se canalizaran a través del Secretariado para la unidad de los cristianos y no de la Congregación para la Iglesia oriental o la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales. Esto no se realizó sino a finales de 1961, cuando el papa confió todos los contactos ecuménicos al Secretariado para la unidad de los cristianos; y en este momento mejoraron las relaciones. La lentitud del papa para actuar en un asunto como éste, tan querido para él, sigue sin hallar explicación.

Puede ser útil mencionar aquí algunas intervenciones más particulares del papa durante la fase preparatoria. Cuando a principios de 1961 se hizo público el enconado ataque de Romeo al Pontificio Instituto Bíblico (PIB), el papa comunicó en privado su disgusto y dio apoyo público al PIB nombrando a su rector miembro de la Comisión teológica. Las intervenciones del papa parecen haber sido motivadas más por los excesos de la argumentación de Romeo y por su papel en los conflictos institucionales entre la Universidad lateranense y el PIB, que por consideraciones de simpatía personal; de hecho el papa parece que estaba preocupado por los recientes avances en los estudios bíblicos.

Finalmente, está la actitud del papa con respecto a la compleja cuestión del latín. En cuanto a su uso en el concilio, cuando el tema surgió en la Comisión

632. Una carta privada de Congar de julio de 1961, previniendo al papa de la posible traición de sus aspiraciones ecuménicas, parece que no tuvo respuesta. Algún tiempo después, cuando Congar le dijo a Bea que había escrito al papa, Bea le respondió que «s'est fort étonné d'apprendre qu'il n'y avait jamais eu de commission mixte entre le Secrétariat et la Commission théologique», Y. M. Congar, *Journal*, 6 de marzo de 1962.

633. Dumont detalla la historia, incluyendo sus peticiones a Cicognani y Tardini en febrero de 1961 en un capítulo de sus memorias, aún inéditas. Cf. también A.Wenger, *Les trois Rome*, 53-101.

central preparatoria, su primera declaración fue decir que el latín sería la lengua oficial, pero que debería permitirse, cuando fuera necesario, el uso de otras lenguas[634]. Pero el *Ordo celebrandi*, que él aprobó, sólo permitió el uso de la lengua vernácula en las reuniones de las comisiones conciliares. En febrero de 1962 la constitución apostólica *Veterum sapientia* resolvió la cuestión del uso del latín en la educación eclesiástica, adoptando una disciplina mucho más rígida que la que estaba en estudio en dos comisiones preparatorias. Además, este documento pareció tomar postura sobre la cuestión del uso del latín en la liturgia al prohibir las críticas revolucionarias de la disciplina de la Iglesia. Este párrafo, especialmente cuando estaba asociado con la anterior exaltación del papa del latín en las liturgias solemnes, pareció cerrar la cuestión antes de que el concilio pudiera abordarla. Al parecer, sólo mediante comunicaciones privadas se garantizó a los obispos que el concilio tendría la oportunidad de tratar el tema.

Lo menos que se puede decir sobre estas acciones del papa es que siguen siendo misteriosas. ¿Por qué el papa tomó regularmente decisiones e hizo observaciones que parecían no atender a las críticas que afirmaban que la dirección y los resultados del proceso preparatorio amenazaban con traicionar su visión del concilio? ¿por qué el papa esperó casi un año antes de tomar en serio las críticas del trabajo preparatorio de figuras tan importantes como Frings, Döpfner, König, Alfrink, Léger y Suenens? Parece que fue sólo en la primavera de 1962 cuando comenzó a prestar un oído benévolo a las críticas y a los temores, al encargar privadamente a Suenens que elaborara un plan orgánico para la integración del material preparatorio. Pero aun esta comprensión no tuvo un influjo concreto en la fijación de la agenda de la primera sesión del concilio.

Cualesquiera que sean las razones, parece que el papa Juan había preferido intervenir con declaraciones formales, las cuales, durante la fase preparatoria, continuaron pidiendo un amplio y profundo programa conciliar, más que actuar decisivamente para asegurar que tal programa sirviera de guía a los trabajos preparatorios. Esta preferencia dio, desde luego, gran libertad a todos los organismos comprometidos en el trabajo: el secretariado general, las diferentes comisiones preparatorias y la Comisión central preparatoria. Pero aunque se suponía que la Comisión central preparatoria tuviera alguna autoridad sobre la preparación del concilio, nunca pudo asumir esta tarea de manera eficaz. Sus reuniones se habían caracterizado por una gran libertad y franqueza, pero los temás más importantes desde una perspectiva metodológica y sustancial que se abordaron en la Comisión central, tuvieron escaso influjo. Parece que el papa prefirió que los padres conciliares decidieran lo que el concilio iba a ser y hacer. El drama de la primera etapa conciliar –y en consecuencia, el juicio final sobre el trabajo preparatorio– es precisamente que, para ajustarse a la visión del papa, a los obispos del Vaticano II les pareció necesario tener que repudiar una gran parte del trabajo realizado para prepararlo.

634. ADP I, 95.

4
EL CLIMA EXTERIOR

OSCAR BEOZZO

1. *La información pública sobre el trabajo preparatorio*

El interés y las esperanzas suscitados por el anuncio de enero de 1959 movieron a la prensa y a los otros medios de comunicación social a comprometerse en serio para informar a la opinión pública. No obstante, después de las primeras semanas se vio con claridad que iba a ser muy difícil superar el nivel de las informaciones generales o de unas cuantas hipótesis más o menos avanzadas. Al emprenderse la fase antepreparatoria, parecía obvio esperar un flujo continuo y articulado de noticias. Es lo que dejaba esperar el comunicado oficial de mediados de julio 1959, que informaba sobre la constitución de una comisión especial, sobre la invitación al episcopado católico para que manifestase sus propias esperanzas, sobre la constitución de una secretaría y sobre la petición a las universidades católicas y a las congregaciones romanas para que preparasen estudios y propuestas[1]. Además, a finales de octubre de aquel mismo año, el secretario de Estado Tardini celebró incluso una conferencia de prensa, la primera que se conoce en la historia de la santa Sede, al final de la cual anunció la próxima constitución de una oficina de prensa para informar «sobre las diversas fases del concilio»[2].

a) *Esperando información*

No obstante, durante todo el primer semestre de 1960 no se difundió ninguna información sobre la actividad antepreparatoria, a pesar de que habían llegado ya a Roma miles de pareceres del episcopado, que iban siendo clasificados y sintetizados por el equipo de la secretaría. Hay que aguardar a finales de mayo y comienzos de junio cuando Juan XXIII, anunciando la formación de las

1. El texto íntegro en Caprile I/1, 175-176.
2. AD I/1, 153-158. El mismo Tardini volvió a anunciarlo el 26 de enero de 1960 en una entrevista de «La Croix» en la TV francesa: DC 42 (1960) 393-398. Durante estos años el diario católico parisino realizó una obra preciosa de información, gracias sobre todo a su redactor jefe, A. Wenger.

comisiones preparatorias, dio un sucinto resumen del trabajo desarrollado en los doce meses anteriores. Precisamente en esta ocasión el papa recuerda que la comisión antepreparatoria había desarrollado «un trabajo hecho con reverente reserva» y afirmó que las comisiones preparatorias desarrollarían una actividad «de carácter sabiamente reservado»[3]. Por otra parte, como ya se ha recordado, los mismos miembros de las comisiones estaban obligados a guardar un secreto bastante riguroso sobre el trabajo que estaban realizando.

El deseo de obtener información sobre los trabajos conciliares es corriente en la historia de estas asambleas; se planteó de manera especial –aunque con modalidades muy diversas– tanto para el Tridentino como para el Vaticano I. A principios de los años 60 la información no sólo no era ya una instancia de *élite*, sino que con la difusión de la televisión en Europa y América había pasado a ser una dimensión cultural general. También en este sentido marca un giro el pontificado de Juan XXIII[4]. Ningún concilio del pasado había llegado a las masas ni había estado condicionado por ellas. La enorme importancia que había tomado la opinión pública, ya durante la guerra y sobre todo después de ella, favorecía esta instancia. Instancia que de hecho había encontrado ya eco en algunos *vota* de los obispos, que habían sugerido crear un centro de «relaciones públicas o de información, para evitar la difusión de noticias inexactas y referir, por el contrario, *secundum veritatem et fideliter*, noticias del concilio, de la santa Sede y de la Iglesia»[5]. A su vez, varios ambientes periodísticos cualificados promovían iniciativas responsables para asegurar una información correcta y continua[6], que hasta entonces se había limitado a unas cuantas iniciativas esporádicas y muchas veces sectoriales, aunque autorizadas[7].

No ha sido posible todavía averiguar si hubo dentro de la santa Sede una diversidad de opiniones sobre el problema de la información relativa al concilio.

3. DMC II, 390-402; las citas en 393. El papa volvió sobre la «reserva» y el *amor silentii* el 14 de noviembre, dirigiéndose a los miembros de las comisiones preparatorias (DMC III, 21-22).

4. Cf. M. Marazitti, *I Papi di carta. Nascita e svolta dell'informazione religiosa da Pio XII a Giovanni XXIII*, Genova 1990.

5. Caprile I/1, 175, n. 13. En el *Analyticus conspectus* de los *vota* no aparece nada a este propósito, debido al esquema del *CIC*, según el cual fue redactado. L'Osservatore Romano del 20/21 junio 1960 anunció el nombramiento de monseñor M. J. O'Connor como presidente del Secretariado de prensa (secretario, A. M. Deskur, con 15 miembros y 18 consultores), pero el siguiente mes de julio el mismo O'Connor precisó que el secretariado haría propuestas a la comisión central preparatoria, pero no se interesaría por la participación de la prensa en el concilio (Caprile I/1, 273).

6. El 9 de julio el documento final de la Unión internacional de la prensa católica reunida en Santander solicitó información sobre el concilio (DC 42 (1960) 1136-1138). Caprile, I/1, 128, n. 6 [1961/1962]; 402-403 [1961/1962]; 455-458 [1961/1962] y DC (1961) 853-858 dan noticia de las numerosas intervenciones de la prensa, que planteaban el problema del secreto sobre la preparación del concilio.

7. En 1960, a mitad de junio, el cardenal Bea tuvo una conferencia en New York (DC 42 [1960] 1099-1102); monseñor Felici intervino el 24 del mismo mes en un debate en Radio Vaticana (Caprile I/1, 178-179). Bea, atendiendo al mandato del papa al Secretariado para la unidad de que informase sobre el concilio a los cristianos no romanos, tuvo frecuentes conferencias públicas: cf. S. Schmidt, *Agostino Bea, il cardinale dell'unità*, Roma 1987, 404-450, y Caprile I/2, 28-29, 72-73, 242-246, 288, 317-318, 512-514.

Se puede recordar solamente que las iniciativas preconciliares de Pío XI y Pío XII estuvieron envueltas en secreto, entre otras cosas por la hegemonía que había ejercido entonces el santo Oficio. La comunicatividad espontánea de Juan XXIII y la oportuna conferencia de prensa del cardenal Tardini en octubre de 1959 habían dejado esperar una actitud nueva. Cuando el papa habló de «reserva» y de *amor silentii*, nunca de «secreto», ¿intentó introducir un criterio más elástico? Si realmente fue así, no muchos se dieron cuenta de ello y no pocos preferían un clima de desconfianza radical frente a la prensa. De todas formas, durante todo el año 1960 y el 1961 la preparación conciliar se desarrolló en total mutismo, interrumpido sólo en poquísimas ocasiones. El secretario Felici tuvo en Roma a comienzos de diciembre de 1960 una conferencia sobre el concilio y la prensa; dos semanas más tarde Tardini concedió una entrevista a la TV inglesa; a finales de febrero de 1961 Bea intervino en la TV francesa y alemana y el cardenal König tuvo un encuentro con los periodistas en Viena[8].

No eran más que gotas que dejaban a todos insatisfechos; la prensa internacional estaba cada vez más inquieta, mientras que la carencia de información apagaba la atención en la gran opinión pública y suscitaba en los ambientes eclesiásticos temores de una manipulación romana de la preparación. En este clima tomaron cuerpo varias iniciativas externas respecto a los ambientes dedicados a la preparación del concilio. Fue La Civiltà Cattolica, órgano de los jesuitas italianos y dotada de crédito especial, la que tomó la iniciativa de proponer al papa por boca de su director, el padre R. Tucci, por sugerencia del padre G. Caprile, la redacción y publicación de una «crónica» de la preparación. Juan XXIII «expresa el deseo de que se haga [...] con una sección aparte de la revista; añade que sabe que en aquella ocasión [durante el Vaticano I] estábamos en una posición privilegiada y piensa que se podría hacer ahora lo mismo; se alegra de que hayamos sido nosotros los primeros en ofrecer nuestros servicios; de que seamos los más indicados por la importancia del periódico, por su publicación quincenal y porque tenemos hombres preparados. Pero antes tendrá que hablar de ello con el cardenal Tardini»[9]. Poco después, con ocasión del Congreso eucarístico internacional de Munich de agosto de 1960, el mismo padre Tucci promovió un encuentro con los responsables de los periódicos de información religiosa de la Compañía de Jesús; se celebraron encuentros análogos casi diariamente en Roma durante todo el concilio en la sede de la revista. A finales de abril de 1961, dos semanas después de una conferencia de prensa de monseñor Felici, éste celebró una reunión con la Unión internacional de la prensa católica; a finales de junio dio una nueva conferencia de prensa, segui-

8. Felici: «DC» 1961, 669-671; Tardini: Caprile, I/2, 38; Bea: Caprile, I/2, 38; König: «DC» 1961, 443-447, y también el cardenal Cento el 12 de febrero de 1961 en la TV francesa: Caprile, I/2, 57-59. Cf. también J. Gritti, *Jean XXIII dans l'opinion publique*, Paris 1967.

9. Caprile I/1, VII, donde se recoge una nota redactada por el padre Tucci después de la audiencia papal del 7 de junio de 1960. La nota prosigue diciendo que el papa «estableció desde el principio que no se hiciera nada sin consultar con el cardenal secretario de Estado y viceversa, para asegurar la unidad y la armonía del gobierno». En consecuencia el Notiziario n. 1 se publicó en el fascículo de la segunda mitad de junio de 1960.

da de una entrevista a mediados de septiembre sobre la Comisión central[10]. A su vez, Bea concedió entrevistas sobre la preparación «ecuménica» a comienzos de marzo y de nuevo a finales de mayo de 1961[11].

Casi un año después del encuentro de los responsables jesuitas de la información, en París a mediados de mayo de 1961, un pequeño número de periodistas interesados por la información religiosa se encontraron de acuerdo sobre la oportunidad de tener periódicamente reuniones de intercambio, sobre todo con vistas al concilio; nació así el grupo de informadores religiosos[12]. En esta ocasión o lo más tarde en un encuentro posterior que se tuvo a finales de septiembre en Friburgo de Brisgovia, se redactó un documento que insistía en la importancia de la información. El concilio era una ocasión única, que imponía la obligación de corresponder a las esperanzas y de adecuar los sistemas de información. Se hicieron propuestas concretas para organizar y financiar una oficina de informaciones, así como un boletín de información. Para informar a los informadores era indispensable adecuarse a las diversas técnicas de información, recibir y guiar a los informadores, sobre todo si no son católicos. «Si los periodistas tropiezan con un muro de silencio, disimulo o desconfianza, harán todo lo posible para obtener informaciones y no vacilarán en cargar las tintas e inventar. La franqueza y la confianza serán la mejor garantía de la verdad y de la discreción en torno al concilio», concluía dicho documento.

b) *La Oficina de prensa de la comisión central*

Entretanto, la preparación del Vaticano II entró en la fase más significativa al comenzar, a mediados de 1961, las sesiones de trabajo de la comisión central. Precisamente al finalizar el primer ciclo de trabajos, el papa resumió la actividad preparatoria ya realizada y dedicó también un párrafo a los «periodistas..., a su impaciencia, al vivo deseo de estar informados sobre los actos relativos al concilio», y les aseguró que «no les faltarán modos de dar a conocer al clero y a los fieles y a todos los que en el mundo se interesan con ánimo sincero por el gran acontecimiento, aquellas noticias y aquellos puntos que apagan los impulsos de los corazones generosos»[13]. Era una promesa todavía vaga y aparentemente inspirada en una intención selectiva de las informaciones; a pesar de ello, ¿no se resentiría de la solicitud presentada por el grupo de informadores religiosos, que habían comunicado sus anhelos a algunos altos prelados?

Lo cierto es que al otoño siguiente (1 de octubre) se anunció finalmente el nombramiento de un prelado italiano, monseñor Vallainc –que ya había sido

10. Tucci: cf. J. Grootaers, *L'information religieuse au début du Concile: instances officielles et réseaux informels*, en *Vatican II commence...*, 213; Felici: cf. DC 1961, 665-668 y Caprile I/2, 97, y luego DC 1961, 893-896 y Caprile I/2, 131-132, 175.
11. DC 1961, 447-450, 859-862.
12. J. Grootaers, *L'information religieuse au début du Concile*, 211-234.
13. DMC III, 329-330.

agregado de prensa de la Acción católica italiana–, como responsable de la Oficina de prensa de la secretaría de la comisión central preparatoria. El mismo Juan XXIII subrayaba la importancia de esta decisión, recibiendo el 24 de octubre a la Asociación de la prensa extranjera; el 6 de noviembre vio la luz el primer «Notiziario» de la oficina de prensa, cuyo texto encuentra lugar en L'Osservatore Romano del día 9[14]. Era un salto de calidad respecto a la carencia total de información oficial de los años precedentes, pero da la impresión de ser también el ratón que dio a luz la montaña... Se trata de unos pocos folios multicopiados, que contienen informaciones genéricas, sin ninguna puntualización de las diversas posiciones en juego ni, mucho menos, con la indicación de los diversos interlocutores que intervenían en los debates preparatorios.

Las esperanzas se vieron más bien defraudadas que compensadas. Daba la impresión de que el trabajo preparatorio consistía esencialmente en una revisión anodina y uniforme de los temas tratados en el lujuriante magisterio pontificio durante el largo pontificado del papa Pacelli. La constitución de la Oficina de prensa era un paso adelante, pero la información seguía siendo un... piadoso deseo[15]. Fuera de Roma, más aún fuera de los ambientes directamente implicados en la preparación, se seguía sin saber nada o casi nada, hasta el punto de que en un nuevo encuentro, que tuvo lugar en Bruselas a finales de marzo y principios de abril de 1962, los informadores religiosos remacharon la importancia de la información, añadiendo que, si los periodistas tenían que inventar, los no católicos saldrían beneficiados al no tener escrúpulos. «Hasta ahora las informaciones no corresponden a las exigencias de la prensa; se ha tratado solamente de sumarios y enunciados, con un lenguaje demasiado parecido al de los manuales escolásticos». Se propuso entonces que se incorporase a la Oficina de prensa un grupo de expertos[16].

El malestar, que iba creciendo al acercarse la apertura del concilio, encontró eco incluso en dos discursos de Juan XXIII en el siguiente mes de mayo. El

14. *Ibid.*, 473-481. El título completo del «Notiziario» es: *Pontificia Commissione Centrale preparatoria del concilio ecumenico Vaticano II - Servizio Stampa - NOTIZIARIO*. Del «Notiziario» se publicaron 97 números, el último de los cuales lleva la fecha del 23 de junio de 1962. La inmensa mayoría de los noticiarios está dedicada a las sesiones de la comisión central; aparecen además informaciones lacónicas sobre las sesiones de las subcomisiones de la misma comisión (*Emendamenti; Regolamento; Materie miste*). El «Notiziario» del 23 de marzo de 1962 informa sobre el comienzo de un curso para taquígrafos del concilio; aparece además alguna noticia sobre reuniones de la comisión para el ceremonial, de la comisión técnico-organizativa y del secretariado administrativo. El 5 de septiembre de 1962 se publicó el n. 1 del boletín de la Oficina de prensa del concilio.

15. Cf. F. Vallainc, *Immagini del Concilio*, Roma 1966, y R. Laurentin, *L'information au concile*, en *Deuxième*, 359-378.

16. *Nota sulla informazione concernente il concilio* (enviada a los participantes del encuentro del 8 de agosto de 1962; texto íntegro: Caprile I/2, 650-651; cf. J. Grootaers, *L'information religieuse au début du Concile*, 216-217). El 3-4 de febrero anterior Vallainc habia intervenido en la asamblea de la unión católica de la prensa italiana (Caprile I/2, 318-319). Es curioso que algunas informaciones sobre los trabajos de la comisión teológica se publicasen en La voix diocésaine de Besançon 33 (1961) 403-406, por iniciativa del arzobispo monseñor Dubois, que era miembro de dicha comisión.

papa aseguró que había «pensado también en un desarrollo más amplio de la Oficina de prensa, para que la opinión pública pueda estar convenientemente informada»; unas semanas más tarde, dirigiéndose al Congreso de la Federación internacional de directores de periódicos indicó que era su «intención dar un nuevo y más amplio desarrollo a la Oficina de prensa [...]. Deseamos mucho, pues, que los periodistas, por falta de información suficiente, no se vean obligados a hacer conjeturas más o menos verosímiles y a lanzar al público ideas, opiniones, esperanzas que luego aparecerían mal fundadas o erróneas». La aceptación de las críticas era incondicional, aunque a continuación el papa insistió una vez más en su discurso en las ambiguas «exigencias de la discreción»[17].

También esta vez el efecto se centró en la dimensión material: el 5 de octubre de 1962 Felici inauguró la nueva sede de la oficina de prensa; en este contexto se dieron seis normas destinadas a regular la actividad de los periodistas acreditados ante dicha Oficina de prensa[18].

c) *Iniciativas espontáneas*

En el mundo católico se habían emprendido un número cada vez mayor de iniciativas espontáneas, dirigidas a subrayar la importancia de la perspectiva conciliar. A pesar de su variedad y disparidad, a estas iniciativas les habría gustado también ofrecer informaciones sobre la preparación del concilio, según las esperanzas de muchos. Es típico en este sentido el ejemplo de la revista española «Concilio. Revista de orientación e información sobre el concilio Vaticano II», publicada a partir de junio de 1962, pero privada de toda información sobre la preparación. Se dedica de hecho solamente a noticias de carácter histórico y a expresar instancias relativas a los problemas que se desearía que tratara el concilio. Una suerte análoga tuvieron las mil iniciativas de prensa, radiofónica y televisivas que, al aproximarse la apertura del concilio, se multiplicaron por todas partes[19].

17. DMC IV, 267 y 303; Ecclesia 1091 (1962) 706; J. Grootaers, *L'information religieuse au début du Concile*, 217, piensa con razón que la nueva decisión del papa tuvo en cuenta el documento de Bruselas. El 23 de enero y el 12 de abril Bea había hablado en París y en Berlín del significado ecuménico del concilio (ICI 162, 57-59).

18. Texto íntegro en Caprile I/2, 651-652. El 28 de septiembre Felici había tenido en el «Circolo di Roma» una conferencia *Alla vigilia del Concilio ecumenico* (L'Osservatore Romano, 30 septiembre) y el 30 de septiembre había hablado de este mismo tema en la TV italiana. Durante la sesión de la comisión de coordinación del 29 de marzo de 1963, monseñor Felici tuvo una *Relatio de nuntiis dandis*, en la que presentaba en términos muy halagüeños la experiencia de la oficina de prensa (*AS* V/1, 508-511).

19. Es lo que hizo la TV italiana al programar para 1962 una historia de transmisiones sobre la historia de los concilios, confiadas a G. Alberigo. Aparecen noticias sobre las iniciativas de otras Redes televisivas y radiofónicas en los principales periódicos de información religiosa y en Caprile. Un caso regional significativo es el que estudiaron D. Beloeil-M. Lagrée, *Le catholicisme breton devant le concile (1959-1962)*, en *Vatican II commence*, 262-274.

En esta situación tendió a difundirse una cierta inquietud, debida en parte a la falta de informaciones creíbles y convincentes y en parte a la circulación de hipótesis o deducciones más o menos fantásticas. En vísperas de la apertura de los trabajos el 11 de octubre, la opinión pública carecía de referencias atendibles, como sucedía incluso con los participantes en el concilio, los cuales recibirían –como es sabido– un pequeño grupo de textos preparatorios tan sólo muy pocas semanas antes de partir para Roma. Parecía como si el concilio fuese no sólo un hecho interior al catolicismo, sino reservado a los «encargados de la faena». Las invitaciones y las exhortaciones dirigidas a los fieles por casi todos los obispos para que rezasen por el éxito del concilio, ¿no corrían el riesgo de caer en el vacío? La misma maduración de los obispos, no muy acostumbrados al trabajo colectivo y a menudo prisioneros de la problemática limitada de sus propias diócesis, ¿no marchaba también con retraso?

La lectura del *Journal* del padre Congar sobre la parte relativa a la preparación constituye un *test* significativo de la escasez de informaciones incluso para quienes, como el teólogo dominico francés, participaban en los trabajos de la comisión doctrinal y gozaban de muchos contactos personales. En efecto, en sus anotaciones casi nunca aparecen informes sobre otras comisiones; mucho menos Congar está al tanto de lo que sucederá en el momento en que el concilio comience sus trabajos. Es curioso leer el 6 de marzo de 1962 la anotación, según la cual Congar se entera de que «des commissions d'experts fonctionneront pendant le concile» y de que alguien «travaille pour que j'en fasse partie, car on aura besoin de théologiens qui donnent des textes de rechange, comme Kleutgen a fait pour le 1er concile du Vatican»[20].

2. *Informaciones y debates espontáneos*

La opinión pública, los cristianos comunes, pero además muchos obispos y eclesiásticos participaban de la preparación conciliar únicamente a través de la prensa periódica, las revistas y la información que éstas ofrecían[21] y que no tenían más remedio, a pesar de sus deseos irrefrenables, que desentrañar el resultado del trabajo de los órganos preparatorios a partir del secreto y de la críptica reticencia de los órganos vaticanos («L'Osservatore Romano») o semioficiales («Civiltà Cattolica»). No obstante, lograron organizarse y gozar del en-

20. *Journal*, 6 marzo 1962. El mismo Congar indica que a finales de la primavera de 1960 se hablaba de un proyecto Herder para la creación de un Secretariado central de informaciones con vistas al concilio.

21. Sobre esto, cf. H. J. Sieben, *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1993, 244-277; para una reseña contemporánea, cf. H. Küng, *Veröffentlichungen zum Konzil*: Theologische Quartalschrift 143 (1963) 58-82; además A. Melloni, *Lo spettatore influente: riviste e informazione nella preparazione del Vaticano II*, en *Attese*, 119-191, basado en la bibliografía del Vaticano II preparada por G. Turbanti y en el fichaje de la literatura publicada durante la preparación, elaborado por el equipo del Instituto para las ciencias religiosas de Bolonia.

tusiasmo espontáneo que movía a las redacciones, a las asociaciones y a los mismos episcopados.

Se trataba de una espera que intentaba iluminar un panorama demasiado amplio: los *vota* de los obispos seguían siendo anónimos; nadie –ni siquiera entre los grandes *líderes*– tenía un cuadro de conjunto ni de las orientaciones episcopales ni de las comisiones preparatorias. Por tanto, entre el 1959 y la mitad del 1962 no había casi nada sobre lo que los medios y las revistas teológicas pudieran *reaccionar*; cuando se decidían a dar su propio parecer y a expresar sus esperanzas sobre el futuro concilio, lo hacían por su cuenta; no podían hacer disquisiciones sobre la marcha del debate que se desarrollaba en la «cámara oscura» de los órganos vaticanos; al contrario, tenían que razonar cada uno por sí mismo o bien, con el pasar de los meses, referirse a lo que decían del concilio las otras revistas, periódicos, conferencias o libros.

La información exterior a la preparación puede articularse, por tanto, en varios niveles y no se distingue por sus fuentes: en un plano está el debate entre los estudiosos que dialogan (no sin recaer con frecuencia sobre los obispos y los *líderes* religiosos) a través de las revistas especializadas, superando las fronteras geo-lingüísticas; en un nivel intermedio está la serie de periódicos de información religiosa, comprometidos, con diversa autoridad, a seguir una información empobrecida y que el funcionamiento paradójico del secreto concentra en la voz del papa[22]; finalmente está la opinión pública globalmente entendida, tanto católica como no católica, que vuelca sobre la preparación el peso de sus propias esperanzas, de sus propias ilusiones, de sus propios afanes –y luego el ciclo se cierra y vuelve a comenzar. Lo que los medios consiguen descifrar, lo desmenuzan los numerosísimos ciclos de lecciones y conferencias sobre el concilio permitidas o favorecidas por los obispos en las pequeñas ciudades y en los seminarios[23], buscando el consenso más que la información, y alimentando el circuito que supera los confines diocesanos y lingüísticos.

Aun dentro de la complejidad del fenómeno es posible señalar dos líneas generales de tendencia: el crecimiento cuantitativo y el asentamiento del «equívoco» ecuménico.

22. Cf. A. Melloni, *Parallelismi, nodi communi e ipotesi conflittuali nelle strutture della preparazione del Vaticano II*, en *Verso il concilio*, 445-482.

23. Fue muy interesante la iniciativa de la Academia teológica romana de publicar su semana de estudios en un fascículo especial de Divinitas, con el título *Acta Hebdomadae de conciliis oecumenicis celebratae a Pontificia Academia Theologica Romana diebus 13-18 mensis novembris A. D. 1960*. Más típicas, sobre todo en el clima italiano, son las conferencias promovidas en 1962 por el cardenal de Génova, Giuseppe Siri, en el *Colombianum*, a las que sólo se invitó a purpurados de rango, casi con la intención de organizar en torno al arzobispo, ex-delfín de Pío XII y ardiente opositor de las reformas, una red de contactos. Incluso otras iniciativas ya consolidadas, como la semana de «aggiornamento» de la Universidad católica de Milán en Mendola o el curso de la *Pro civitate* en Asís de agosto de 1960, tuvieron que dejar sitio a estas instancias. Muy distinto es el clima fuera de Italia, en donde prevalece la actitud investigadora: cf., por ejemplo, la XIII Semana misional, celebrada en Burgos el 5-12 de agosto de 1960, con el tema: *Hacia la unidad por la caridad.*

a) *Los informadores religiosos*

Si se exceptúa una leve contracción en el segundo semestre de 1959, sobre el que pesa la constatación desilusionada de la hegemonía curial sobre la maquinaria antepreparatoria, el cuadrienio preparatorio ve aumentar constantemente el interés por el concilio, con un previsible empuje a lo largo de 1962. Se especializan las agencias de prensa[24]; circulan las primeras «conferencias de prensa» de cardenales y prelados de curia a través de esas agencias, cuyo peso ha sido poco estudiado pero que no hay que infravalorar; los corresponsales de las agencias consiguen además ofrecer materiales interesantes no sólo a los periódicos, sino incluso a las revistas de información religiosa[25], que intensifican progresivamente su presencia sin variaciones significativas ligadas al área lingüística de influencia.

Destaca por su autoridad y su puntualidad «The Tablet»: sus dos homólogos, «America» y «The Commonweal», resultan distintos: el uno escrupuloso en los detalles, pero pasivo en su conjunto; el otro más bien prudente a la hora de comprometerse en los pocos editoriales que dedica al tema, y en general poco atento al panorama del debate en Europa[26].

«The Tablet», por el contrario, es más preciso en señalar las circunstancias y se muestra más atento a los problemas ecuménicos planteados por el papa y por Bea. Encuentran eco en él las voces de los no católicos, de los laicos, de los periodistas preocupados; a veces aparece también algún artículo que toca los puntos que se están discutiendo en las comisiones y en los órganos, aun cuando esto se les escape a los lectores. Los obispos a los que «The Tablet» da la palabra son pocos, pero significativos: Alfrink y la conferencia episcopal a la que pertenece, Frings, König, el episcopado polaco e, inesperadamente, monseñor Bakole, que con su intervención en la asamblea en París de la Sociedad de cultura africana traza el plan de la participación de las Iglesias de Africa en el concilio.

Una revista altamente profesional, como «Informations catholiques internationales» incrementa su presencia a partir de septiembre de 1961: después de haber informado mucho tiempo sobre el concilio «desde Roma», da vida posteriormente a una rúbrica *ad hoc* «sobre el concilio», dirigida por Fesquet (titulada desde enero de 1962 «Informations Concile»), lo mismo que hizo también

24. Es elocuente la actitud de la prensa soviética, cuyos enviados a Roma tuvieron siempre una función semidiplomática: sobre Kolosov, por ejemplo, cf. A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca 1940-1990*, Roma-Bari 1992, 255 y los artículos en *Vatican II à Moscou*.

25. Es significativo que R. Graham, *Pogress toward the Council*, en «America», n. 110, 22 octubre 1960, refiera la agenda del futuro concilio partiendo de las informaciones sobre los esquemas distribuidas por un despacho de la «Katholische Nachrichten-Agentur». Sobre el peso de la prensa, cf. W. Kampe, *Das Konzil im Spiegel der Presse*, Würzburg 1963, y J. Grootaers, *L'information religieuse au début du Concile.*

26. Las posiciones de Cushing y de Gregory Baum fueron acogidas en algún artículo de 1961, pero sólo en junio de 1962 se habla de la insistencia de König para que el papel de los laicos se trate en las discusiones.

el diario «La Croix» ya citado. Los franceses utilizan lo mejor posible el «Notiziario» de la comisión centra, pero dedican una jornada de estudio a las dificultades creadas por el secreto[27]; por propia decisión y por falta de alternativas el protagonista es Bea: es entrevistado, responde a cartas, es objeto de un editorial, de un dossier.... Por eso mismo crece la atención ecuménica y muy pronto es el mismo mundo anglicano, ortodoxo y protestante el que interviene y se expresa sobre el concilio, sobre las invitaciones de Juan XXIII a los observadores, sobre el ecumenismo de la periferia. Antes que los demás, las «Informations» intentan dar cuenta igualmente de las tomas de posición de los futuros padres: se siguen las intervenciones de Alfrink, de Léger y de Frings, además de las del episcopado francés. Algunos coloquios en Italia, Francia, Polonia, las encuestas sobre Dinamarca, España y Alemania completan el cuadro de una actividad que deja vislumbrar algo delo que estaría en juego en la futura asamblea conciliar.

«Herder Korrespondenz» reúne en sí dos funciones que normalmente se desarrollan en dos cabeceras distintas[28]: por un lado ofrece una información precisa y analítica de las etapas del camino de acercamiento al concilio (del tipo de la «Documentation Catholique» en Francia), traduciendo los principales actos papales y siguiendo también las reacciones acatólicas; por otro, da voz y pasa revista a las posiciones teológicas significativas y poco presentes en el debate oficial, encerrado por las normas en una especie de secreto, que las conferencias de prensa hacen todavía más fastidioso. La panorámica que ofrece sobre el episcopado mundial y la reseña bibliográfica son dignas de interés: por un lado, se centra la atención en lo que dicen Jaeger, el episcopado holandés, pero también Doepfner, Dubois, los obispos españoles, los polacos, König, Liénart, Suenens, Montini; por otro, se insiste en los temas del ecumenismo y del laicado.

La revista «Il Regno» de los dehonianos de Bolonia, una vez pasado el fervor del anuncio de 1959, deja poco espacio a los dos congresos sobre el concilio celebrados en Asís y en Mendola; solo con el editorial de noviembre de 1960 se vuelve sobre el tema para sostener que el juego del Vaticano II estará en la opción entre el tradicionalismo y la modernidad. Desde 1961 casi todos los números traen artículos sobre lo que se sigue considerando como el tema principal de los trabajos (la unidad) y sobre la participación de los laicos, solicitada, al menos en la fase preparatoria, por el episcopado de Holanda. «Il Regno» lamenta además las dificultades con que tropiezan los informadores y el secreto de los órganos preparatorios, pero no recoge muchos elementos de la periferia: las únicas informaciones sobre la preparación italiana de 1962 son la recensión del libro del padre Lombardi y la crónica de la asamblea de laicos de

27. J. P. Dubois-Dumée, J., de Broucker, R. Voillaume, M.-D. Chenu, F. Marty, F. Houtart, L. C. Baas, J. D'Souza, O. Rousseau, Y.-M. Congar, *Un concile pour notre temps.. Journées d'études des Informations catholiques internationales*, Paris 1961 (octubre), 252 pp.: recoge opiniones sobre las esperanzas en el concilio que Congar ve, en conclusión, como una aurora a la que hay que ayudar a nacer.

28. Cf. una lista de las reseñas más amplias en H. J. Sieben, *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*, 244.

la diócesis de Florencia, promovida por el cardenal Florit. Sobre lo que sucede fuera de Italia en 1962, se informa al lector italiano de un sondeo celebrado en dos parroquias de París, donde –lógicamente– se destaca que la percepción de la opinión pública sobre la agenda conciliar pone en primer lugar el tema de la unidad; luego, en el fascículo 9, dedicado íntegramente al concilio, se da una reseña de la marcha de la preparación en Europa, Canadá y América latina y se presentan las diversas «perspectivas» de la acción conciliar.

b) *El debate religioso y las revistas*

En una palabra, en el terreno de la información se advierte una precisión creciente, una progresiva profesionalidad de los enviados, un campo abierto a las opiniones de los teólogos y sobre todo algunas impresiones y juicios de primera mano en torno a las sesiones de la comisión central. En las revistas teológicas –por el propio ritmo de las publicaciones– el aumento de la atención va más lentamente: en las de tema ecuménico («Irénikon» e «Istina») es evidente la atención al desarrollo de la reflexión sobre la unidad de las Iglesias, en la que abundan por otra parte las intervenciones del papa y de Bea[29]. Podría presumirse lo mismo de las revistas que representan los «órganos» de otros movimientos (el bíblico, el litúrgico), pero no es así: se mantienen en una prudente reserva y no ahondan en las propuestas «fuertes» de cara a la preparación del concilio. Sólo un número especial de «La Maison-Dieu» se enfrenta con la esperanza conciliar, expresando ideas convergentes con lo que debatía la comisión litúrgica, de la que participaban algunos de los responsables de la revista[30]. En el enorme número de revistas teológicas, al comienzo del camino preparatorio la idea más original es la de «Esprit», que promueve un sondeo para invitar al laicado católico a expresar también él sus propios *vota*[31], según el modelo de los que habían enviado los obispos, las universidades y las congregaciones curiales –idea que recibió luego en 1961 «Wort und Wahrheit».

Luego, al acercarse el concilio, es el análisis de los puntos vitales para el futuro de la Iglesia lo que prevalece en los ensayos y fascículos monográficos[32]; las más discutidas son las cuestiones relativas a la naturaleza y ecumenicidad del concilio, el problema eclesiológico y en particular el episcopado, la cuestión de la unidad y de la reforma de la Iglesia.

En el área francófona, la «Nouvelle Revue Théologique» recoge los estudios de Thils sobre el episcopado, los de Dejaifve sobre el concilio y la catoli-

29. Al anunciarse el concilio, la cuestión más discutida era la de la ecumenicidad del mismo: cf., por ejemplo, H. Bacht, *Sind die Lehrentscheidungen der ökumenische Konzilien göttlich inspiriert?*: Catholica 13 (1959) 128-139.

30. MD 66 (1961); lo hace mejor «Fêtes et Saisons», en un tono más popular.

31. Esta prestigiosa revista publica sus resultados en varios artículos; luego dará voz a uno de los grandes excluidos de la preparación, M.-D. Chenu, *Vie conciliaire de l'Eglise et sociologie de la foi*: Esprit 12 (1961) 678-689.

32. H. J. Sieben ofrece un panorama de la aparición de estas problemáticas ya en los años 1955-1958: cf., *Katholische Konzilsidee...*, 244-277.

cidad, y los de Häring sobre los matrimonios mixtos; las «Ephemerides Theologicae Lovanienses» publican una crónica puntual y siguen la bibliografía con interés; la rúbrica de actualidad religiosa de «Etudes» recoge las intervenciones papales y las analiza con atención; «Signes du temps» narra con poco entusiasmo la preparación, pero interviene con ensayos y con la traducción de una parte del volumen de Küng sobre el que luego hablaremos.

En el área lingüística holandesa y flamenca el debate es muy rico: las revistas muestran algunas huellas del mismo, pero la capacidad de recepción del episcopado transforma las instancias teológicas en objeto de debate público[33].

La revista inglesa «Blackfriars» subraya el clima de diálogo ecuménico como el dato decisivo y permanente de los temas conciliares y, a punto de acabar el periodo de preparación, publica un ensayo de Baum sobre el tema del laicado; presenta además a los lectores una reseña de las posiciones del mundo alemán y austríaco –y con toda justicia, ya que en las revistas germanófonas aparece una cantidad modesta de informaciones, pero hay toda una serie de aportaciones muy meritorias y de bastante importancia. La «Theologisch-praktische Quartalschrift» plantea sus preguntas al concilio sobre un espectro bastante amplio (episcopado, laicado, lengua litúrgica, diaconado, uso de las dos especies, matrimonio, censura, ayuno, celibato), aunque dentro de la superposición entre cuestiones canónicas y cuestiones conciliares. La revista de Paderborn «Theologie und Glaube» piensa en la posibilidad de convergencias doctrinales con las otras Iglesias, concediendo amplio espacio, como es lógico, a las tesis de Jaeger y Bea. «Stimmen der Zeit», que durante la preparación no publicó más que un ensayo de Bea, había examinado en un artículo de 1959 la preparación del Vaticano I, cuyo peso sobre la preparación del Vaticano II es hoy bastante claro.

En el ámbito de lengua española, «Razón y Fe» se distinguió desde 1960 por sus estudios teológicos dentro de la óptica de un concilio concebido en clave estrictamente confesional; «Estudios eclesiásticos» y «Salmanticensis» no hablan del concilio hasta 1962, unos para subrayar la finalidad del concilio en orden al... nuevo *Código*, los otros para ofrecer una reseña de los estudios sobre el episcopado que aparecieron durante la preparación. En el mundo de lengua portuguesa, la mayor parte de las revistas ignoran el anuncio y la preparación del concilio[34]; las que, en numero absoluto, publican más artículos son las revistas portuguesas «Lumen» (que destaca entre los problemas del futuro concilio la cuestión de la libertad, del ecumenismo, del celibato, de la liturgia) y «Brotéria» (con una amplia panorámica sobre los temas más difundidos). En Brasil, la «Revista eclesiástica brasileira», a pesar de sus restricciones, desarrolla un im-

33. En Bruselas, De Maand publicó ensayos sobre el panorama ecuménico con vistas al concilio y dedicó un número especial ya en febrero de 1962 a un ensayo sobre la teología del concilio (H. Küng). Sobre los Países Bajos, cf. J. Y. H. A. Jacobs, *Met het oog op een andere kerk. Katoliek Nederland and de voorbereiding van het Tweede Vaticaans Concilie*, Baarn 1986, y J. A. Brouwers, *Vreugde en hoopvolle verwachting. Vaticanum II. Terugblick van een ooggetuige*, Baarn 1980, para el papel del padre Schillebeeckx.

34. El panorama de las revistas de corte científico publicadas en lengua portuguesa se saca del *Sumário de revistas*, publicado por la «Revista da Universidade católica de São Paulo».

portante trabajo de información, sobre todo por obra del redactor-jefe, Bonaventura Kloppenburg, consultor de la Comisión teológica preparatoria[35].

En Italia las revistas no tienen una actividad extraordinaria: la redacción de «Vita e pensiero», de Milán, se ocupa del concilio en varios ensayos y en el fascículo monográfico de 1960, prologado por el cardenal Montini; luego se reduce a alguna que otra crónica suelta y a la puntualización de las esperanzas ecuménicas. También «Humanitas», después de publicar las actas de un ciclo de lecciones celebrado en Brescia, renuncia a dar su propia aportación; lo mismo hace «Testimonianze», que después de compartir el entusiasmo ecuménico del primer semestre, le dedica luego una atención casi insignificante: después de informar a los lectores sobre la asamblea de laicos de la archidiócesis que organizó el cardenal Florit en Florencia, la revista remite todas sus expectativas para un número pensado para la apertura, que resultó sin embargo superado por los acontecimientos de la primera semana del concilio. «La Scuola Cattolica» publicó un ensayo de Carlo Colombo y otras aportaciones centradas en los problemas eclesiológicos que ya habían tocado los teólogos milaneses en el voto de su facultad. «Studi Cattolici» interviene con un ritmo fijo, pero sólo a propósito de las relaciones con los ortodoxos. «Questitalia» recoge voces de otras revistas («La missione», «Le messager du Coeur de Jésus», etc.,) y de teólogos de varios países: cuando ante la inminencia de la apertura sale a escena con medios propios, expresa una crítica severa y lúcida al trabajo preparatorio y publica –con una función distinta de la que ejercieron «Esprit» y «Wort und Wahrheit»– el éxito de un cuestionario difundido entre 64 intelectuales y laicos[36].

¿Hay en todo este amontonamiento de temas y de esperanzas una denuncia inconsciente de la desproporción entre las esperanzas de la Iglesia y el contenido de los esquemas? No, porque entre el 1959 y el 1962 la información disponible conoce solamente un ligero aumento en términos cuantitativos. Lo que ocurre es que esta información se repite y encuentra eco en todos los ambientes con un juego de repercusiones cada vez más amplio y un efecto de amplificación extraordinario: sobre una base muy pequeña se alza una montaña de esperanzas. Así pues, si el primer efecto del secreto es la penuria de informaciones y la reivindicación de los «derechos» del periodismo, el éxito posterior, el efecto más profundo y realmente «preparatorio» respecto al clima conciliar, es el de estimular a los ambientes y a los teólogos a una atención mutua[37].

Sólo unas pocas revistas (pero significativamente centradas en torno a las facultades teológicas que dominan en los organismos preparatorios) mantienen

35. En julio de 1962 el mismo Kloppenburg publica *Concilio Vaticano II. Documentario preconciliar*, Vozes, Petropolis, que contiene una rica documentación sobre la preparación del Vaticano II.

36. *Attese del laicato cattolico italiano davanti al Concilio ecumenico. Questionario di quattro domande*: Questitalia 5 (julio -septiembre 1962) 346-508.

37. Pensemos en el juego de citas cruzadas y en la formación de bibliografías comunes: en este intercambio de datos entran las cartas pastorales de obispos y de episcopados, pero aparentemente no los detalles sobre los trabajos que se encuentran en algunos boletines de las diócesis confiadas a obispos miembros de comisiones.

un elocuente silencio que no puede romper este clima de esperanza. Permanecen en el más absoluto silencio «Angelicum», «Augustinianum», «Laurentianum», «Studia patavina»; prestan una atención episódica, limitada a una o dos intervenciones, quizás autorizadas pero no reiteradas[38], «Apollinaris», «Euntes docete», «Gregorianum», «Antonianum», pero también «Orientamenti sociali», «Divus Thomas», «Rivista di ascetica e mistica». No es ésta una prerrogativa de las revistas italianas; pero las redacciones que deciden mantenerse a la expectativa en el resto del mundo son pocas y están bien compensadas por el activismo de sus colegas; en el ámbito francófono guarda silencio la «Laval théologique et philosophique» y concentran en poco espacio sus propias intervenciones «Nova et Vetera» y «Lumière et vie»; la «Revue des sciences philosophiques et théologiques», a pesar de que presenta algunos ensayos sobre varias cuestiones importantes para el futuro concilio, señala sólo en 1961 la salida de algún artículo sobre el Vaticano II entresacado de las revistas en la bibliografía. Del mundo anglosajón guardan silencio «The Harvard Theological Review», «The Heythrop Journal», «The Catholic Historical Review» y «The International Review of Missions».

c) *El mundo de los libros: unidad, reforma, episcopado*

Los libros se convierten en una parte decisiva de este interés que se autoalimenta y va creciendo poco a poco: con mayor elocuencia aún que las revistas, atestiguan una esperanza que no tiene referencias en el debate de las comisiones[39], pero que está cambiando a la misma Iglesia.

La falta de datos sobre los debates en las comisiones preparatorias se confirma por la cantidad de obras que salen con una reevocación generalísima de la historia de los concilios ecuménicos[40], siguiendo con éxitos menos lisonjeros el camino abierto en 1959 por Hubert Jedin: el historiador del concilio de Trento[41] había documentado con eficacia sintética cómo los concilios en la historia habían sido una respuesta a las necesidades propias de una época[42], y ha-

38. Pensemos en el ensayo de S. Tromp, *De futuro concilio oecumenico*: Gregorianum 43 (1962) 5-11, o en U. Betti, *De membris concilii oecumenici*: Antonianum 37 (1962) 3-16.

39. La comisión central publicó en dos ediciones la lista de los miembros de las comisiones preparatorias y en 1961 los datos estadísticos sobre las respuestas a la circular de Tardini (*Consultazione per la preparazione del concilio Vaticano II. Dati statistici*, Tip. Pol. Vaticana 1961).

40. J. L. Murphy, *The General Councils of the Church*, Milwaukee 1960; X. Andro (alias A. Rey Stolle S.J.), *Los concilios ecuménicos. Veinte siglos de historia*, Barcelona 1959. En España había salido también A. Fábrega y Grau, *Historia de los concilios ecuménicos*, Barcelona 1960. Se había terminado en 1960 el libro de F. Dvornik, *The General Councils of the Church*, London 1961.

41. H. Jedin, *Kleine Konzilsgeschichte*, Freiburg i. Br. 1959; son 122 páginas editadas por Herder; la misma editorial publicó traducciones en inglés, italiano, español (Barcelona) y portugués en 1960.

42. Es distinto el objetivo de la lectura histórica de R. Spiazzi, *Il concilio ecumenico nella vita della Chiesa*, Roma 1962 (marzo), 116 p.: reseña de la historia conciliar y ecumenicidad de los

bía atestiguado y preparado de este modo un estado de ánimo; tomó además parte en otras iniciativas[43].

Que las esperanzas del concilio habían producido sensibles cambios se revela en la triste suerte del volumen *Concilio. Per una riforma nella carità*[44], del padre Lombardi: el poderoso jesuita que había gozado de una casi ilimitada confianza durante el pontificado de Pacelli, sostenía la necesidad de una acción decisiva de renovación de las estructuras de la Iglesia y especialmente de la curia romana en el sentido de una simplificación en el vértice. El libro, que irritó a algunos ambientes, e incluso al mismo Juan XXIII, fue criticado el 11 de enero de 1962 en la primera página de «L'Osservatore Romano», que censuraba duramente su tono, sus tesis y sus intenciones[45].

Al contrario, obtuvieron un gran éxito los trabajos de obispos y sobre los obispos[46], así como las opiniones de los teólogos a los que no se había concedido la palabra en los años anteriores ni en las comisiones preparatorias[47].

Otra importante estantería es la que llenan los volúmenes que, a partir de la fase preparatoria del concilio, discuten el problema de la unidad de los cristianos: el panorama no es homogéneo y ve amontonarse obras de lectura en clave unionística de las intervenciones del papa[48], textos que expresan oscilacio-

concilios de la Iglesia romana; cuestiones sobre la guía del Espíritu y el objetivo de la caridad en la Iglesia, como aspectos relevantes del concilio que tendrá que colocarse en una tradición sólida.

43. Sobre los *COD*, cf. A. Melloni, *Lo spettatore influente...*, 125. Sobre la historicidad conciliar había intervenido también E. Iserloh, *Gestalt und Funktion der Konzilien in der Geschichte der Kirche*, en *Ekklesia - Festschrift für A. Wehr*, Trier ^{6}1962, 149-169.

44. Roma 1961, 384.

45. La curia generalicia de la Compañía de Jesús se cuidó de retirar el libro de las librerías: cf., G. Zizola, *Roncalli e padre Lombardi*: CrSt 8 (1987) 73*-93*. Se muestra sin embargo solidario con él el editorial *Theory and Practice*: Commonweal 72 (1962) 480.

46. Reunión de Recoaro de 1961, editado en «Sacra Doctrina», n. s. 6 (1961), con intervenciones de Lercaro, Bortignon, Ciappi, Cicognani, Urbani y otros. Cf. C. A. Rijk, *Het Concilie in de Beleving van het Geloof*; trad. alemana *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Wiedervereinigung im Glauben*, Essen 1961, 207 p.: es un amplio comentario a la carta de los obispos holandeses de 1960, siguiendo su pauta y acentuando los aspectos ecuménicos.

47. La Pensée catholique-Office général du livre, *Qu'attendons nous du Concile?*, Bruxelles-Paris 1960 (noviembre): colección de los ensayos aparecidos en la «Revue Nouvelle» y en «Evangéliser» durante 1959-1960: R. Aubert, P. Bourghy, T. Dhanis, C. J. Dumont, J. Grootaers, J. Hamer, F. Houtart, P. Kovalevsky, P. Leemans, R. Snoeks y J. N. Walty presentan las posibles direcciones del concilio (con un énfasis ecuménico) y los resultados del grupo de trabajo belga. O. B. Roegele, *Was erwarten wir vom Konzil? Gedanken eines Laien*, Osnabrück (Fromm) 1961, 127 p.: distingue el paso de la fase de entusiasmo a la de la reflexión preparatoria y subraya la aportación alemana –a través de los movimientos bíblico, litúrgico y ecuménico–a la roturación del terreno donde crece el trabajo conciliar; propone además una reforma anticentralista y un nuevo estilo para la Iglesia del concilio. Varios, *Erwägungen zum kommenden Konzil*, Würzburg 1961 (septiembre), 144 p. (con ensayos de P. Brunner, H. Tüchle, A. Brandenburg, M. Schmaus y O. B. Roegele): esta obra de la Academia católica de Baviera toca los temas sobre los que se espera que el concilio dé algunos pasos adelante, por ejemplo, el diálogo ecuménico, el laicado, los temas candentes de la eclesiología.

48. C. Algermissen, *La Chiesa cattolica e le altre Chiese cristiane*, Roma ^{3}1960; B. Leeming, *The Churches and the Church. A Guide to the Problem of Christian Disunity ad the Attempts to solve them*, London 1960.

nes internas en el grupo del secretariado[49], intervenciones de los ambientes del «ecumenismo histórico» del catolicismo[50], reacciones de las comunidades no católicas[51]. De todas formas, todas ellas se basan en el postulado de que las únicas posiciones «visibles» en la preparación –la del papa y la del cardenal Bea– expresan realmente la orientación del futuro concilio[52]. Además, la reflexión teológica que tiene miras más amplias respecto a lo que serán los éxitos conciliares especialmente en el área eclesiológica[53], se ve como fecundada por

49. A. Bellini, *Il movimento ecumenico*, Roma 1960 (recensión de R. Tucci, en Caprile I/2, 325) e incluido el volumen misceláneo C. Boyer (ed.), *Il problema ecumenico oggi*, Brescia 1960.

50. Pensemos en el volumen de las actas de la reunión de Chevetogne, *Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise*, Paris 1960, donde el *foyer* ecuménico expresa, a través de una relectura histórica de las grandes ocasiones conciliares, ofrecida por especialistas de talla, la esperanza de la unidad. Sobre el tema, cf. también O. Kèramé, *Le prochain Concile Oecuménique. Catholiques et Orthodoxes bientôt réunis?*, Beyrouth 1960, con una presentación de monseñor P. K. Medawar, auxiliar del patriarca melquita de Antioquía; además, L. Jaeger, *Das ökumenische Konzil, die Kirche und die Christenheit. Erbe und Auftrag*, Paderborn 1960.

51. A. Spindeler, *Das 2. Vatikanische Konzil. Wende oder Enttäuschung?*, Köln 1959: sobre la diversa comprensión del concilio en las confesiones cristianas y en la perspectiva del impulso conciliar al ecumenismo católico. K. E. Skydsgaard (ed.), *The papal Council and the Gospel. Protestant Theologians evaluate the Coming Council*, Minneapolis 1961 (trad. alemana, *Konzil und Evangelium. Lutherische Stimmen zum kommenden römischkatholischen Konzil*, Göttingen 1962, 215 p.): con ensayos de teólogos e historiadores luteranos y una bibliografía sobre los trabajos aparecidos durante la preparación, que atestiguan un giro en la actitud católica no del todo adquirida. Es la respuesta oficial de la comisión sobre la investigación interconfesional de la federación mundial luterana que tiene a Skydsgaard como director. P. Meinhold, *Der evangelische Christ und das Konzil*, Freiburg i. Br. 1961, sobre las esperanzas del mundo evangélico, a quien responde A. Brandenburg, *Evangelische Christenheit in Deutschland am vorabend des 2. Vatikanischen Konzils im katholischer Sicht*, Osnabrück 1961 (enero). Es casi del mismo tiempo que E. Schlink, *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*, Göttingen 1961. R. Pfister, *Das zweite vatikanische Konzil und wir Protestanten*, Zürich-Stuttgart 1962 (por octubre): síntesis de la información alemana y exposición de las posibilidades ecuménicas del concilio. Entre 1961 y 1962 salen también H. J. Margill (ed.), *Die ökumenische Konzile der Christenheit*, Stuttgart 1961, y K. Stürmer, *Konzilien und ökumenische Kirchenversammlungen*, Göttingen 1962.

52. Sobre la reacción que esto suscita en las revistas de los patriarcados de Moscú y Constantinopla, cf. Caprile I/1. El efecto multiplicador de las revistas ecuménicas occidentales cierra el círculo; cf. Ph. Chenaux, *Le Conseil oecuménique des Eglises et la convocation du Concile*, en *Veille*, 200-204. Para «Irénikon», «Istina», «The Ecumenical Review», «Oekumenische Rundschau», «Unitas» y «Catholica», cf. H. J. Sieben, *Katholische Konzilsidee*, y H. Küng, *Veröffentlichungen zum Konzil*. Se muestra especialmente atenta al panorama ecuménico en un tono optimista la reseña *Présence au Concile*: Irénikon 34 (1961) 500-514, bajo la dirección de O. Rousseau.

53. La obra de K. Rahner-J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, Freiburg-Basel-Wien 1961 (enero) había aparecido en la serie de las «Quaestiones disputatae» (trad.cast.: *Episcopado y primado*, Herder, Barcelona 1965); el trasfondo histórico de la cuestión había sido ya objeto de la obra de G. Thils, *Primauté pontificale et prérogatives épiscopales. «Potestas ordinaria» au Concile du Vatican*. Louvain 1961 (febrero) y de J.-P. Torrell, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican*, Paris 1961 (julio). Se sitúa en un nivel distinto, por su circulación e impacto, la publicación en la colección «Unam Sanctam», que había acogido el trabajo de Torrell, el volumen de Y.-M. Congar-B. D. Dupuy (eds.), *L'épiscopat et l'Eglise universelle*, Paris 1962 (junio) (trad. cast.: *El episcopado y la Iglesia universal*, Barcelona 1964), que analiza, con la aportación de 23 autores –entre los que figuran varios de los que hemos visto intervenir en las revistas– las relaciones del episcopado con Cristo, con el colegio apostólico, con el pueblo de Dios y con el papa.

la atención ecuménica y por el replanteamiento de la dimensión de la tradición[54].

Esta es la clave del extraordinario éxito del volumen de Hans Küng, *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*, que apareció en alemán en 1960 y se tradujo pronto a varias lenguas[55]. El punto en que insiste el teólogo alemán es éste: la Iglesia católica *puede* avanzar en el camino de la unidad a través de la renovación de su propia tradición y de la adecuada recepción de todo lo que ha vuelto a descubrir el movimiento bíblico-litúrgico y la valoración del sacerdocio común en el pueblo cristiano. Se darán estos pasos si la Iglesia acoge la esperanza conciliar y evita nuevas definiciones teológicas (especialmente marianas) que no harían sino agravar los motivos de contraste con los no católicos; y a su vez éstos se sentirán valorados por la incorporación en la praxis eclesial de una legítima pluralidad sobre la que habrán de vigilar los obispos[56].

Es precisamente la explosión de la idea de Küng de un nexo necesario suficiente entre reforma y unidad lo que da la medida de cómo en adelante la información sobre la preparación se ha de convertir en una preparación de la información[57]: las comisiones trabajan en la asfixia del secreto, sin confrontaciones, y sólo algunas revistas, ligadas a los ateneos eclesiásticos, publican ensayos y números especiales con vistas al concilio, en donde los exponentes de los diversos órganos van tomando posiciones, en función casi siempre del debate interno a los órganos pre-conciliares[58].

Pero se trata de acontecimientos raros y de mensajes cifrados. Fuera, los teólogos y los ensayistas intentan analizar los temas y los problemas para el concilio sobre la base de aquellos poquísimos elementos ciertos que Juan XXIII y el cardenal Bea indican a la opinión pública y que justifican las tomas de posición de obispos y de teólogos, recogidas y traducidas a menudo en volúmenes antológicos[59].

54. Sobre este problema había intervenido Y. Congar, *La tradition et les traditions* I. *Essai historique*, Paris 1960 (trad. esp. *La tradición y las tradiciones,* San Sebastián 1964) con la primera parte del trabajo, redactado en 1958, *ibid.*, 8; sobre los efectos de este método de análisis, cf. K. Rahner-H. Vorgrimmler, *Diakonia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates*, Freiburg-Basel-Wien 1962 (junio), en la colección «Quaestiones disputatae».

55. Freiburg i. Br. 1960. J. M. T. Barton publicó una recensión en «The Tablet» 215 (1961) 910, precedida de varios extractos traducidos: *ibid.* 848-851, 872-874. Sobre la génesis de este trabajo, cf. el testimonio del mismo Küng en las actas del coloquio de Würzburg en *Der Beitrag des deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil,* de 1993.

56. La obra, prologada por el cardenal König en el original, traducida pronto al francés (con *imprimatur* de Liénart) y al inglés, ¡pero sin *imprimatur*!) tuvo recensiones en las principales revistas; es significativamente conciliadora la recensión de «La Civiltà Cattolica», con la firma del director padre Tucci, publicada de nuevo en Caprile I/2, 42-43.

57. Cf. H. Küng, *Veröffentlichungen zum Konzil...*, 56-82.

58. Esta es la actitud de «Divinitas».

59. H. Daniel-Rops, *Vatican II. le concile de Jean XXIII*, Paris 1961 (abril). G. Huber, *Vers le concile. Dialogue sous la colonnade de Saint-Pierre*, Paris 1960 y *Vers l'union des chrétiens*, Paris 1961: en forma de diálogo entre un bibliotecario y un periodista se discuten las esperanzas que enciende el concilio por la reforma de la Iglesia y el camino de la unidad; el segundo volumen lleva un prólogo de Bea. R. de Montvalon (ed.), *Prendre part au Concile. Choix de textes du pape et*

Son raros los libros que se salen de esta norma[60]; en conjunto, queda aislado el caso del volumen de M. Tedeschi, *I pericoli del concilio*, editado en Roma por la editorial fascista «Il Borghese» en octubre de 1962, que ataca al papa y publica las conferencias de prensa de Tardini (1959) y Felici (1962) para indicar cómo hay que prevenir los «peligros» de infiltración de los no católicos en la Iglesia romana a través del diálogo y de los órganos ecuménicos.

3. *Preparación del concilio por parte de los episcopados*

La amplia implicación de miembros del episcopado en las comisiones preparatorias y en la comisión central iba dirigida, en las intenciones de Juan XXIII, a darle también a la preparación un carácter universal y no sólo «romano» y curial. Por eso es interesante ver en qué medida esta implicación fue más allá de la participación personal de cada uno de los prelados en una comisión y se crearon ocasiones, más o menos informales, para una participación común. En un gran número de países existía ya una organización del episcopado en Conferencias, lo cual ofrecía normalmente una sede institucional para esta participación. Ya hemos visto, sin embargo,cómo sólo en muy pocos casos los obispos elaboraron en común el *votum* solicitado por el cardenal Tardini[61]. La iniciativa más frecuente por parte de las Conferencias episcopales –pero también por arte de algunos obispos particulares– fue la de publicar, sobre todo en los meses que precedieron a octubre de 1962, una o varias cartas pastorales para llamar la atención de los fieles sobre la importancia del concilio e invitarles a la oración. Se presentaron así numerosísimas ocasiones para una participación popular, humilde pero convencida, mediante la cual millones de fieles

des évêques, Paris 1962 (septiembre), 226 p.: antología de trozos de Juan XXIII y de otros obispos (Bea, Frings, Jaeger, Veuillot, König, Guerry, Liénart, Felici, la Conferencia episcopal holandesa), articulada en seis temas conciliares: definición de los objetivos del concilio, eclesiología, relaciones con los pueblos, unidad de los cristianos, convocatoria, oración. M. Gozzini, *Concilio aperto*, Firenze 1962, 252 p.: publica extractos de 18 fuentes sobre el riesgo del concilio, sobre el final de la edad constantiniana, sobre los laicos, la Iglesia, el ecumenismo y las relaciones con el mundo; los autores recogidos en la antología son Montini, König, Frings, Feltin, Jaeger, Gerlier, Léger, Nabaa, Bea, Alfrink, Marella y los episcopados de Holanda, Canadá, Congo, Tanganica y Alto Volta.

60. Hay que señalar el pequeño volumen de B. Pawley, *Looking at the Vatikan Council*, London 1962 (abril), panorama atento de los trabajos preparatorios: Pawley dedica también un amplio espacio a las obras de Küng y de Jaeger, a la miscelánea de Skydgsgaard y a las tesis de Schlink. Cf. además F. Legrand, *Le concile oecuménique et l'évangelisation du monde*, Paris-Tournai 1962 (abril), prólogo de L. J. Suenens: el director de la revista misional «Le Christ dans le monde» y consultor de la comisión preparatoria sobre las misiones expone la necesidad de un incremento de la acción misionera a través del concilio para enfrentarse con el reto del mundo moderno (comunismo y laicismo).

61. Así el episcopado de Costa de Marfil, de Guinea y de la provincia de Fianarantsoa (Madagascar); el indonesio, el melquita, el alemán y el inglés. También hubo consultas entre los obispos belgas. Cl. Soetens, *Les «vota» des évêques belges en vue du concile*, en *Veille*, 39 y 47. Sin embargo, una iniciativa del nuncio para un voto colectivo del episcopado suizo no tuvo éxito: Ph. Chenaux, *Les «vota» des évêques suisses*, en *Veille*, 111-112.

tuvieron noticia del concilio. Se trata de circunstancias en las que muchos católicos experimentaron por primera vez la posibilidad de tomar parte en un gran acontecimiento eclesial. Más aún, en muchas diócesis las iniciativas de oración por el concilio estuvieron acompañadas con éxito por colectas de fondos para cubrir los gastos de participación de sus obispos.

Otros episcopados tuvieron otras iniciativas más incisivas. Ya en 1959, como hemos visto, el episcopado alemán había dedicado una sesión extraordinaria al estudio del significado del anuncio de Juan XXIII, como también lo hizo en agosto de 1959 el episcopado de lo Países Bajos y en noviembre de ese mismo año el de Austria, mientras que la conferencia polaca creó en su propio seno una comisión *ad hoc*[62]. Todavía en 1959 el patriarca Máximos IV envió al papa, en nombre de todos los obispos melquitas, una carta sobre la posición en el concilio de los patriarcas orientales. Si los hubieran puesto después de los cardenales, eso sería un símbolo de la escasa consideración de sus Iglesias, dado que «la importancia de las Iglesias está significada por la precedencia»[63].

A mediados de 1960, pocos días después de que se constituyeran las Comisiones preparatorias, el cardenal Frings de Colonia envió al papa una carta, acordada por el episcopado alemán a lo largo de una reunión celebrada expresamente para ello, solicitando la constitución de una *Commissio de re pastorali*[64]. Esta sugerencia no obtuvo eco, pero atestiguaba la lúcida intención de los obispos alemanes sobre el problema central del Vaticano II y de su preparación. A su vez, a comienzos de 1961, la conferencia episcopal de los Países Bajos publicó una valiente carta colectiva dedicada a algunos temas fundamentales que creían necesario tratar en el concilio: distinción entre Reino e Iglesia; comunión antes que distinción entre clérigos y laicos; relación entre *sensus fidei* y magisterio; concilio y *sensus fidelium*; el concilio como acto litúrgico; distinción entre problemas internos y problemas externos de la Iglesia; importancia y urgencia de la unidad cristiana[65].

A finales del 1961 la conferencia congoleña formuló votos por la reforma litúrgica; también es significativo un documento de la conferencia francesa de-

62. La conferencia episcopal alemana había constituido en su seno tres grupos distintos de trabajo para preparar el concilio. J. Jacobs, *Les «vota» des évêques néerlandais pour le concile*, en *Veille*, 101; J. Kloczowski, *Les évêques polonais et le concile Vatican II*, en *Deuxième*, 167; cf. J. Wnuk, *Vatikanum II. Episcopat polski na soborze watykanskin*, Warszwa 1964.

63. Caprile I/2, 673-676. En agosto de 1962 Máximos IV escribía al secretario general del concilio pafra insistir en esta misma reivindicación (*Ibid.*, 676-677).

64. K. Wittstadt, *Der deutsche Episkopat und das zweite Vatikanische Konzil bis zum Tode Papst Johannes' XXIII*, en M. Weitlauff-K. Hausberger (eds.), *Papsttum und Kirchereform. Festschrift G. Schwaiger*, St. Ottilien 1990, 745-753, en particular 755-756.

65. *De Bisschoppen van Nederland over het Concile* (trad. francesa: DC [1961] 781-800); al final los obispos agradecen al padre Schillebeeckx su colaboración en la redacción del texto: cf. J. Jacobs, *Met het oog op een andere Kerk. Katholiek Nederland en de voorbereiding van het Tweede Vaticaans Oekumenisch Concilie 1959-1962*, Baarn 1986, 83-92. Cf. las reservas del cardenal Montini (J. Grootaers, *L'attitude de l'archevêque Montini au cours de la premier période du Concile (oct. 1962-juin 1963)*, en *G. B. Montini arcivescovo di Milano e il concilio ecumenico Vaticano II. Preparazione e primo periodo*, Brescia 1985, 283; y del padre Tromp, compartidas por monseñor Felici (S. Tromp, *Diario*, 16 febrero 1961).

dicado a la universalidad del concilio, a su significado para la sociedad contemporánea, a la necesidad de la renovación interior de la Iglesia[66]. Durante la primavera de 1962 dos conferencias episcopales americanas, primero la brasileña y luego la canadiense, publicaron declaraciones colectivas con vistas al concilio. Los brasileños insistían casi solamente en la importancia y en la fecundidad del intercambio fraternal entre los obispos. El Vaticano II tendría que confirmar y relanzar esta convicción. Por su parte, los canadienses subrayan cómo la convocatoria del concilio atestigua la juventud de la Iglesia; desean que se mueva hacia la unidad de los cristianos y se empeñe en un diálogo con el mundo contemporáneo[67]. El mes de agosto siguiente la conferencia de los Estados Unidos interviene con una carta colectiva, según la cual el Vaticano II sería un concilio nuevo y único en su género. Los obispos estadounidenses se preguntan: ¿qué aporta la Iglesia de EE. UU. al concilio? Y responden afirmando el propósito de una participación activa, más allá de una aprobación pasiva[68]. Por su parte, los obispos alemanes publican a finales de agosto una carta de intensa entonación espiritual, poniendo el acento en la conversión de los católicos y por tanto en la necesidad de un sincero «mea culpa» por las divisiones de la Iglesia. Igualmente es importante el compromiso del concilio «pro mundi vita»[69]. Aparece también casi inesperada la voz del obispo copto-católico de Tebas, en el Alto Egipto, monseñor Ghattas, el cual –recogiendo el voto emitido hacía dos años– envía el 29 de junio de 1962 un nutrido *dossier* de reflexiones que había elaborado en colaboración con su clero[70].

Se llega así a las semanas inmediatamente anteriores a la apertura de la asamblea conciliar, dominadas por un lado por el radiomensaje papal del 11 de septiembre y, por otro, por las reacciones que había suscitado el primer grupo de esquemas preparatorios. Para hacer un examen profundo de los mismos se reunieron un par de obispos holandeses con dieciséis obispos misioneros, naturales de los Países Bajos. De allí nació la iniciativa de una memoria que contuviera un análisis crítico de dichos esquemas; el texto, redactado por el padre Schillebeeckx, se distribuiría al episcopado mundial ya en Roma[71].

Globalmente se puede concluir, reconociendo desde luego la falta relativa de una información completa, que el episcopado católico se disponía a partir para

66. El texto congoleño en DC (1962) 1271-1272; la *Note d'enseignement doctrinal en vue du prochain Concile*: DC (1962) 1341-1346; sorprende la alusión tan rápida al problema de la unidad.

67. Los textos íntegros respectivamente en REB 22 (1962) 485-490 y DC (1962) 737-742. L'Osservatore Romano del 24/25 abril publica la traducción italiana.

68. El texto íntegro del 20 de agosto de 1962 en DC (1962) 1277-1284; cf. J. Komonchak, *U. S. Bishops' Suggestions for Vatican II (1959-1962)*: CrSt 15 (1994) 313-371.

69. HerKorr 17 (1962-1963) 49-51; DC (1962) 1283-1288.

70. Fascículo impreso de 30 p., articulado en textos sobre el sacerdocio, la liturgia, los matrimonios mixtos, la *communicatio in sacris*, los tribunales por la fe y las costumbres. Sigue un proyecto de declaración a las Iglesias ortodoxas, cuatro puntos sobre la responsabilidad de los cristianos orientales ante los musulmanes, un proyecto de declaración sobre la libertad de conciencia.

71. J. A. Brouwers, *Vatican II. Derniers préparatifs et première Session. Activités conciliaires en coulisses*, en *Vatican II commence*, 354-355.

el concilio con unas actitudes y unas perspectivas no muy distintas de las que habían inspirado la redacción de sus *vota* en 1959-1960. Al menos, la escasez de informaciones sobre la preparación en curso en Roma y la poca costumbre de hacer reflexiones colectivas inducían a la gran mayoría de los obispos a marchar al Vaticano II en una condición de relativa pasividad. Por otra parte, el clima del pontificado de Juan XXIII, la misma convocatoria del concilio, la publicación de la *Mater et Magistra*, habían sacudido por lo menos esta pasividad, sembrando los gérmenes de actitudes más responsables. Las iniciativas que hemos recordado de algunas conferencias episcopales dejan vislumbrar la aparición de personalidades episcopales –el canadiense Léger, el belga Suenens, el holandés Alfrink, el congoleño Malula, el austríaco König, el brasileño Hélder Câmara, el melquita Máximos IV y el alemán Frings– que habrían de estar entre los principales puntos de referencia durante el desarrollo del concilio.

Un dato significativo del interés y de las esperanzas suscitadas por la perspectiva conciliar es el que constituye el encuentro de los intelectuales africanos que se desarrolló en Roma[72].

4. *La vida ordinaria de la Iglesia*

Durante la preparación del concilio siguió desarrollándose la vida de la Iglesia en todos los niveles. La preocupación de Juan XXIII de que la estructura institucional de la preparación fuera distinta de la de la curia romana no intentaba, como es lógico, poner un diafragma entre las esperanzas del concilio y la cotidianidad de la vida cristiana; más aún, no es difícil captar en casi todas las intervenciones públicas del papa su anhelo de que la atmósfera conciliar impregnase toda la vida eclesial. No podemos ciertamente señalar, ni siquiera en síntesis, sus infinitos aspectos. Pero es obligado recordar cómo se fue estableciendo progresivamente una profunda y fecunda ósmosis entre las esperanzas del Vaticano II y la experiencia «ordinaria» de la Iglesia.

a) *El nuevo estilo de Juan XXIII*

El cristiano Roncalli, llevado por la obediencia hasta la cátedra de Pedro, permaneció fiel al método y al estilo que había ido lentamente elaborando durante más de setenta años de vida, de oración y de servicio eclesial. Lo que constituyó el resultado desconcertante de su pontificado fue precisamente el hecho de que un papa se sustrajera de los modelos estereotipados y oficiales, dejando saltar las chispas del contacto vivificante entre una larga e intensa experiencia cristiana, crecida en el surco de la tradición y alimentada por un incesante compromiso personal, y las esperanzas latentes por un servicio profético, inspirado por el evangelio. Roncalli no tuvo ningún recato en dejar que sus vir-

72. *Personnalité africaine et christianisme*, Paris 1963.

tudes privadas se traspusieran a las virtudes públicas del papa; por eso precisamente suscitó un amplio consenso, ejerciendo una influencia histórica inversamente proporcional a la breve duración de su pontificado. El «oficio papal» se vio vivificado por la santidad auténtica y por tanto audaz de un cristiano; y toda la Iglesia, más aún, cada uno de los hombres, se vio iluminado y calentado por él. Hacía siglos que ningún papa había levantado tan alto al papado romano como Roncalli, no por los actos que promovió –a pesar de su importancia: el concilio, el ecumenismo, el compromiso por la paz–, pero que otros consumaron, sino porque el antiguo «Angelino» de Sotto il Monte restituyó al papado un rostro evangélico y por eso mismo humano. Porque ayudó a millones de hombres y de mujeres, a menudo pobres de bienes y de esperanzas y «alejados», a sentirse cercanos, no ya a un hombre poderoso, más o menos benévolo y condescendiente, sino a un hermano que les recordaba a Jesús, invitando a todos a esperar en él y a acercarse a él. Hacía siglos que en el pontificado romano el estilo de servicio había quedado eclipsado por el ejercicio de un poderío, por la eventualidad de desempeñar una función profética, incluida en la acepción bíblica de la infalibilidad y del primado, con lo cual peligraba su autoidentificación con un papel de conservación inmóvil, que tendía a enfrentarse con el futuro mirándose en el espejo del pasado y desconfiando de la historia. De aquí se derivaba una imagen del papa como soberano de una sociedad perfecta, ausente de la historia y guardián intransigente de una revelación muchas veces aprisionada en fórmulas dogmáticas y ordenamientos jurídicos. Al contrario, Roncalli elabora un estilo que huye de la intransigencia y del dogmatismo, en el respeto profundo a todos, hasta el punto de que pudieron a veces confundirlo con un bonachón insignificante. Tiene una opinión precisa sobre la naturaleza de la Iglesia, sobre la coyuntura histórica que el mundo y la Iglesia misma están atravesando, sobre la respuesta que los tiempos están exigiendo que dé el cristianismo, sacándola del evangelio y de la tradición más auténtica[73].

Esta inspiración se tradujo en un clima y en un estilo que constituyen la clave de comprensión de la vida de la Iglesia católica por estos años. El agosto de 1962 el cardenal Léger, arzobispo de Montreal, observa con agrado

> el clima favorable que Vos [Juan XXIII] habéis creado en la Iglesia desde el anuncio del concilio. Vuestras palabras y vuestra actitud personal han suscitado una reflexión fecunda dentro de la Iglesia, han fomentado un diálogo provechoso entre los católicos y han modificado, en el sentido de una mayor caridad y una mejor comprensión, las relaciones entre los católicos y nuestros hermanos separados[74].

Un acto significativo y solemne de esta orientación fue la publicación, con ocasión del 70 aniversario de la *Rerum Novarum* en mayo de 1961, de la encí-

73. Cf. G. Alberigo, *Il pontificato di Giovanni XXIII*, en *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978), [Storia della Chiesa, XXV/1]*, Milano 1995, 15-51.

74. Súplica de Léger a Juan XXIII, enviada el 11 de septiembre de 1962: cf. G. Routhier, *Les réactions du cardinal Léger à la préparation de Vatican II*: Revue d'Histoire de l'Eglise de France 80 (1994) 281-302.

clica *Mater et Magistra*[75], con la que, copiando muchas de las formulaciones de la doctrina social católica, introduce en ellas importantes novedades. En primer lugar, el documento abandona el método habitual deductivo, que encorsetaba al magisterio social haciéndole parecerse mucho a un código de principios abstractos, para usar por el contrario un método inductivo, es decir, a partir de la concepción de los problemas actuales. Agilizada por esta forma de proceder, la encíclica tiene como punto de mayor interés el uso sin reservas del término «socialización», analizando su origen, su amplitud, su incidencia como fenómeno de masa. Incluso cuando se recoge la enseñanza tradicional sobre muchos temas (propiedad, trabajo, empresa, etc.), se la depura de los acostumbrados tonos moralistas. En el «tercer mundo» encuentra un eco muy vivo el hecho de que no se identifica ya la cuestión social con la cuestión obrera, sino que se analizan también los problemas de la tierra, de la agricultura y de los campesinos y se denuncian el colonialismo y el subdesarrollo. Este documento de Juan XXIII incide directamente en el trabajo preparatorio relativo a las cuestiones sociales.

b) *Tensiones en el gobierno ordinario*

Algunos ambientes reaccionan duramente a estas iniciativas papales dirigidas a crear un clima nuevo, promoviendo una implicación activa de los diversos elementos eclesiales y sobre todo del episcopado. Un problema aparentemente marginal, pero realmente crucial, es el que constituye el monopolio de la lengua latina. Por eso fue motivo de desconcierto la publicación, el 22 de febrero de 1962, de la carta apostólica *Veterum sapientia*, dedicada a un elogio intransigente del latín como lengua de la Iglesia, que los ambientes más cerrados de la curia habían logrado obtener del papa[76]. En la misma línea se sitúa el *monitum* contra el paleontólogo jesuita Teilhard de Chardin que publicó el santo Oficio a comienzos de julio. Se trataba de un acto hostil contra muchos teólogos transalpinos –empezando por De Lubac– que habían sostenido siempre la ortodoxia plena del jesuita francés. El santo Oficio reafirmaba su propia autoridad «suprema» y, simétricamente, se veía minado ante los episcopados el crédito de los propósitos renovadores del papa.

Por su parte, el papa Juan parece encajar este estilicidio de unos actos disconformes con su línea, pero sin apartarse de las convicciones que guían su pontificado. Así, el 12 de julio de 1962, dispone el traslado a San Juan de Letrán de toda la estructura del vicariato de la diócesis de Roma, un acto que rompía la simbiosis entre la curia papal y la curia diocesana y hacía visible, inclu-

75. Después de la primera encíclica *Ad Petri cathedram* del 29 de junio de 1959, el 1 de agosto y el 26 de septiembre de 1959 se publicaron otras dos encíclicas, *Sacerdotii nostri primordia* y *Grata recordatio*. Siguieron otras encíclicas el 28 de noviembre de 1959, el 15 de mayo y el 11 de noviembre de 1961, el 1 de julio de 1962 y la última, *Pacem in terris*, el 9 de abril de 1963.

76. A. Melloni, *Tensioni e timori nella preparazione del Vaticano II. La «Veterum sapientia» di Giovanni XXIII (22 febbraio 1962)*: CrSt 11 (1990) 275-307.

so a nivel burocrático, la articulación en la persona del papa entre su calidad de obispo de Roma y su responsabilidad de centro de la Iglesia universal.

Por estos mismos años se siente también el eco de las discrepancias sobre el valor pastoral de la experiencia de los sacerdotes obreros franceses, de los que se había ocupado ya Roncalli durante su nunciatura en París[77].

c) *El colegio cardenalicio y los nombramientos episcopales*

Juan XXIII no frustra las esperanzas de normalización de sus electores y ya el 30 de octubre reanuda las audiencias *di tabella* a los responsables de los dicasterios de la curia, que había suprimido Pío XII: el 17 de noviembre confía a Tardini el cargo de secretario de Estado vacante desde hacía 14 años; el 15 de diciembre procede a una creación de cardenales, que se estaba esperando en vano desde 1953; en esta ocasión concede el capelo primeramente a G. B. Montini, anteriormente penalizado por Pío XII. Son creados 23 cardenales, superando así el máximo de 70 purpurados, fijado por Sixto V. También entonces invita el papa a los cardenales que tienen dos cargos curiales a que opten por uno solo; esta invitación –deseada por muchos– suscita una viva aprobación general, pero cierto resentimiento en alguno de los interesados. De todas formas, en los meses sucesivos de octubre y noviembre dejan respectivamente el santo Oficio el cardenal Pizzardo, la Congregación oriental el cardenal Tisserant y la Signatura apostólica el cardenal G. Cicognani. Todas las demás creaciones tienen lugar antes de la apertura del concilio: el 14 de diciembre de 1959 (8 cardenales), el 28 de marzo de 1960 (7 cardenales, entre ellos un japonés, un filipino y un africano), el 16 de enero de 1961 (4 cardenales) y el 19 de marzo de 1962 (10 cardenales).

La incidencia del pontificado en la administración ordinaria de la Iglesia se manifiesta sobre todo en los nombramientos episcopales: 1.076 durante todo el pontificado. Están caracterizados por una mayor atención a los continentes no europeos, por un claro aumento en la elección de clero nativo de las diócesis a las que está destinado, por una disminución en la edad media de los nuevos obispos, sobre todo en las diócesis del tercer mundo[78]. En conjunto, el número de obispos pasará de 2.489 en 1958 a 2.809 en 1963; aumentan igualmente las sedes residenciales de 1.638 a 1.916 (todas ellas, salvo una, fuera de Europa).

El 10 de noviembre de 1959 se creó la jerarquía indígena en el Congo y en Burundi; el 8 de mayo de 1960 el papa consagró personalmente a varios obispos del tercer mundo; el 5 de junio de 1960 envió un mensaje a los africanos, renovándolo el 5 de noviembre de 1961; a comienzos de 1961 se creó también la jerarquía indígena en Vietnam, Corea e Indonesia.

77. Cf. F. Leprieur, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*, Paris 1989.

78. También es significativo que la edad media de los nombramientos descienda claramente: 63 años para Europa, 60 para América del Norte, 59 para Asia, 57 para América latina, 54 para Africa.

Otro aspecto significativo del gobierno ordinario se refiere a las intervenciones del santo Oficio, cuya frecuencia disminuyó claramente, significando un cambio de clima respecto al pontificado de Pío XII y de los papas anteriores.

d) *El sínodo romano*

El sínodo romano se celebró entre el 24 y el 31 de enero de 1960, un año después de su anuncio[79]. Como el papa Juan subrayó repetidas veces, se trataba del primer sínodo diocesano de Roma en toda la edad moderna. Juan XXIII, que en su juventud había sido secretario del sínodo de su diócesis y que como patriarca había celebrado el sínodo en Venecia el año 1957, tenía prisas en celebrarlo en Roma. El 30 de enero convocó al cardenal Micara, vicario para la diócesis romana, para emprender junto con él los preparativos del sínodo. Las primeras dificultades surgieron precisamente a la hora de distinguir entre las respectivas responsabilidades. El papa dio a entender con claridad el modo con que quería ejercer su responsabilidad de obispo diocesano: deseaba realmente encargarse hasta el fondo de este servicio, como remacharía en el discurso de promulgación de las constituciones sinodales. El 23 de febrero de 1959 el papa estableció la comisión preparatoria, articulada luego en ocho subcomisiones; la celebración tuvo lugar en la catedral de San Juan del 24 al 31 de enero de 1960; finalmente, las constituciones sinodales se aprobaron el 28 de junio y se editaron a continuación[80]. Su significado positivo consistió esencialmente en poner de relieve el carácter de obispo de Roma del papa y la naturaleza auténticamente diocesana de la Iglesia de Roma, dos datos obvios, pero que parecían haberse olvidado en la Iglesia.

En sus contenidos y en sus efectos el sínodo romano fue un fracaso. Le faltó al sínodo algo parecido a lo que sería para el concilio la creación del Secretariado para la unidad de los cristianos, es decir, un órgano adecuado para comprender y canalizar las intuiciones más profundas de Juan XXIII. Quizás pudo haber sido este órgano una «Secretariado para la vida pastoral», que pedían algunos párrocos, capaz de promover una acción pastoral creativa y renovadora para el conjunto de la ciudad, suscitando el compromiso de todas las fuerzas apostólicas, en particular la de los laicos. Por otra parte, la forma con que se preparó y se celebró el sínodo, limitada por su carácter marcadamente clerical, no permitió nunca una implicación y una participación real de todas las fuerzas apostólicas de la ciudad.

79. El anuncio del sínodo no fue acogido con entusiasmo. Suscitó más bien perplejidad: desde 1461 no se celebraban sínodos diocesanos en Roma; en 1725 Benedicto XIV celebró un único concilio provincial. La idea provocó asombro y resistencias. Para muchos, Roma, ciudad sagrada por ser el centro de la cristiandad, no podía compararse con ninguna otra ciudad o diócesis ni tenía por qué someterse a los procedimientos y normas habituales.

80. *Primo Sinodo Romano A. D. MCMLX*, Città del Vaticano 1961; cf. M. Manzo, *Papa Giovanni vescovo di Roma*, Cinisello Balsamo 1991, y S. Ferrari, *I sinodi diocesani di A. G. Roncalli*: CrSt 9 (1988) 113-133.

Por otra parte, tampoco la diócesis estaba preparada y se encontraba en un estado de disgregación secular: una buena parte de la estructura del vicariato no sintonizaba con los propósitos del papa y el mismo instrumento sinodal parecía necesitar algunas adecuaciones. Por otro lado, es necesario añadir que, más allá del sínodo en sí mismo, la Iglesia romana pudo gozar, aunque un decenio más tarde, de los impulsos de renovación que había suscitado la iniciativa de Juan XXIII. A su vez, el papa no escondió sus reservas, como en el discurso al clero romano del 24 de noviembre de 1960:

> Desde el encuentro inicial del 24 de enero en la sacrosanta basílica lateranense hasta el otro más solemne del 29 de junio, junto al sepulcro de san Pedro, pudimos, sin duda, con la ayuda del Señor, realizar *opus bonum,* aunque en algunas cosas no *opus perfectum.* Todos asistimos al encuentro apostólico. Si la respetuosa comparación se nos permite, los doce estaban allí en número y consentimiento plenos: también estaba Tomás, es decir, los tímidos y los vacilantes de las primeras horas; todos igualmente conmovidos por la bondad del Señor con quien lo invoca y le sirve con confianza...[81].

Tampoco hemos de olvidar cuán preocupado estaba el papa por evitar que un juicio crítico sobre el sínodo se reflejase negativamente en el proyectado concilio ecuménico, como quizás esperasen algunos. Por lo menos, la articulación de la preparación constituyó probablemente una especie de prueba general del planteamiento de la preparación del Vaticano II.

e) *El congreso eucarístico mundial de Munich*

En los años que pasan entre el anuncio y la apertura del concilio, el congreso eucarístico mundial celebrado en Munich entre el 31 de julio y el 7 de agosto de 1960[82] constituye una ocasión singular de encuentro entre muchos de los futuros participantes en el Vaticano II. A pesar de que el futuro concilio no aparecía entre los temas previstos por el programa del congreso, esta circunstancia constituyó un momento de contacto, casi a la mitad entre el 25 de enero de 1959 y el 11 de octubre de 1962, dado que intervinieron en él numerosos cardenales y varias decenas de obispos procedentes de todo el mundo[83]. El mismo

81. DMC III, 38; Ecclesia 1012 (1960) 158. M. Manzo, *Papa Giovanni...*, 214, observa que «es sorprendente la sinceridad con que Juan XXIII logró recorrer en una audiencia pública el *iter* laborioso de la obra sinodal. La confirmación de las tensiones que acompañaban a aquel acontecimiento en el terreno eclesiástico es algo insólito. La distinción que hizo además entre *opus bonum* y *opus perfectum* expresa la conciencia que tenía el papa Juan de los límites del sínodo romano. El sínodo tiene una importancia más histórico-pastoral que canónica o preceptiva. Por lo menos, este aspecto es el menos principal para el papa. Finalmente, no es difícil imaginarse cómo en la figura de Tomás, de los «tímidos y los inseguros», Juan XXIII intentaba representar a todos los que habían opuesto resistencias al proyecto sinodal».

82. *Statio Orbis. Eukaristischer Weltkongress 1960 in München*, 22 vv., München 1961.

83. Cf. HerKorr 15 (1960) 7-34.

horizonte universal en que se coloca el congreso anticipa –aunque sea remotamente– el clima del Vaticano II. El eco que tuvo en la opinión pública el congreso eucarístico de Munich parece anticipar la intensa capacidad para llamar la atención que suscitaría dos años más tarde la asamblea conciliar. Por otra parte, dos de los polos temáticos del futuro concilio ocupan ya un lugar central en las reflexiones del congreso eucarístico: la atención simpatética por la sociedad contemporánea y el anhelo por la unión de los cristianos.

f) *La asamblea del Consejo ecuménico de las Iglesias en Nueva Delhi*

A finales de 1961 (19 noviembre-5 diciembre) se celebró en la capital de la India la asamblea mundial del Consejo ecuménico de Ginebra. A pesar de que este encuentro estaba ya programado desde hacía años y que la Iglesia católica seguía siendo extraña al mismo Consejo, es innegable la influencia recíproca entre el clima preconciliar y esta asamblea. Baste recordar que en Nueva Delhi el Consejo puntualizó la dimensión trinitaria de su propia plataforma teológica, mejor de como lo había hecho antes. Al mismo tiempo esto permitió la plena adhesión al Consejo de Ginebra de las Iglesias de la tradición ortodoxa oriental. De aquí se derivó –incluso por la adhesión de numerosas Iglesias asiáticas y africanas– un nuevo impulso al proceso ecuménico, que tuvo ecos en Roma y luego en el Vaticano II.

Por su parte, la santa Sede, tras una laboriosa maduración y a pesar de la oposición del santo Oficio, que quería que los católicos asistieran como simples «periodistas», se llegó a la conclusión de enviar a esta asamblea un grupo de «observadores», invirtiendo una actitud arraigada de desconfianza y de total extrañamiento. Esta orientación había sido pedida también por el Consejo ecuménico de Ginebra como premisa para aceptar la invitación a enviar observadores del Consejo al futuro concilio. Por otro lado, también en Nueva Delhi la inminencia del concilio católico aceleró la maduración del *slogan* que habría de caracterizar al Consejo ecuménico en los decenios sucesivos a partir de la asamblea de Upsala (1968): la conciliaridad de la Iglesia.

5. *Ecos en otras áreas religiosas e ideológicas*

a) *La actitud del mundo musulmán*[84]

Tanto la fase preparatoria como el mismo concilio, en cuanto hechos internos de la Iglesia católica, no suscitaron ni reacciones ni expectativas particula-

84. Este párrafo se basa principalmente en la revista «Proche-Orient Chrétien» de los Padres blancos, editada en Palestina, sobre todo los fascículos del 1959 al 1962; en F. Dore, *Cristianesimo e cristiani in Magallat Al-Azhar (1958-1978). Riflesso e percezione di una realtà religiosa presso una differente coscienza comunitaria* (excerpta ex dissertatione ad doctoratum apud Pontificium Institutum Studiorum Arabicorum et Islamologae), Jounieh 1991; y en M. Impagliazzo,

res en el mundo musulmán, una amplia y compleja realidad con unos 400 millones de creyentes. El islamismo, aunque oprimido en los países comunistas del este, de los Balcanes, y en las repúblicas de la URSS asiática, se encontraba en pleno desarrollo en Africa y en Asia, en donde estallaban las luchas por la independencia y por la afirmación nacional, desde el Irán de Mossadek hasta el Egipto de Nasser, desde el Pakistán hasta Indonesia.

La autorizada revista egipcia «Magallat Al-Azhar», por ejemplo, no habla nunca de acontecimientos cristianos desde 1958 hasta 1978: se advierte en ella «un silencio sobre los grandes acontecimientos de la historia contemporánea, como el concilio Vaticano II»[85].

Mas, por otra parte, los articulistas invitan a los católicos y a los musulmanes a buscar un acuerdo interno sobre algunos puntos de común interés:

> Si desde el punto de vista dogmático no hay muchas posibilidades de encuentro, esto no niega la colaboración en otros planos, como el económico y político por ejemplo. La lucha contra los enemigos comunes es una forma que se desea y se fomenta[86].

El primero de estos enemigos es el ateísmo:

> ...habría sido posible que los dos mundos, musulmán y cristiano, se uniesen de verdad contra el comunismo ateo que representa un obstáculo para la estabilización y la paz. Esta unión se logrará solamente cuando el cristianismo reconozca al Islam como religión revelada, como por lo demás ha hecho el Islam con el cristianismo[87].

El segundo enemigo es el sionismo. En respuesta a un artículo del periódico inglés católico *Universe*, que invitaba a los musulmanes a unirse con los cristianos en la lucha contra el ateísmo, Al-Sarqawi reaccionaba de esta manera:

> Se responde que querríamos aceptar la mano que se nos tiende con la condición de que los católicos reconozcan otro enemigo común: el sionismo. Se espera que la santa Sede tome una posición más fuerte y clara contra él y lo condene pública e insistentemente, a fin de convencer a los católicos americanos a combatirlo[88].

Mondo islamico e Vaticano II: prospettive di ricerca, comunicación presentada en Würzburg en el ya mencionado coloquio *Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil,* de 1993.

85. F. Dore, *Cristianesimo...*, 78: «Es éste un punto que nos ha dejado perplejos y que es difícil de comprender. ¿Se quiso ver tan sólo un *snobismo* en este gran acontecimiento religioso? ¿no les satisfizo quizás la declaración *Nostra Aetate*? Lo cierto es que no he encontrado en la revista ninguna reacción ni positiva ni negativa».

86. *Ibid*, 349.

87. Muhammad 'Abd Allàh Al-Samman: «Al-bàbà al sàabiq ya' tarifu bi-l-Islàam wa-làkin alk-maniyya hàalat dùna i 'làn hàda al-i 'tiràf» (El papa anterior confiesa el Islam, pero la muerte le impidió la proclamación de esta confesión), en Magal-lat Al-Azhar, 31 febrero 1960, artículo 47, 856-859 (en F. Dore, *Cristianesimo...*, 351-352).

88. Mahmud Al-Sarqawi, *Ta'alaw nugàhidu ma'a* (Venid, luchemos juntos), en Magal-lat Al-Azhar, enero 1962, 942-949; F. Dore, *Cristianesimo...*, 354-355.

Un tercer campo de interés mutuo era el de los santos lugares de Palestina y el del drama de los refugiados palestinos que afectaba del mismo modo a los árabes cristianos y musulmanes:

> Los cristianos y los musulmanes están estrechamente unidos entre sí por el hecho de tener en común los mismos lugares sagrados en Palestina: Jerusalén y Belén... Siempre vivieron allí plenamente de acuerdo y en mutuo respeto... Por eso mismo están unidos para hacer que vuelvan los lugares sagrados a sus legítimos propietarios..., contra la ocupación israelita y los proyectos de internacionalización[89].

b) *Los católicos ante el mundo musulmán*

Tampoco el mundo católico mostró mucho interés por el mundo musulmán. Puede percibirse esto en las escasas referencias al Islam en los debates sobre el concilio que se tuvieron en las universidades, en las revistas, en la prensa y en la opinión pública interior y exterior a la Iglesia[90], o bien en los *consilia et vota* de los obispos, de las universidades y de la curia romana. Una lectura atenta de los *vota* hace ver que «les religions non chrétiennes tiennent une place infime dans les préoccupations des évêques et des organismes consultés»[91].

Sobre esta actitud de los obispos de los ritos no latinos:

> ...queda finalmente por señalar que, sea cual fuere la orientación a que pertenezcan, los prelados orientales no demuestran ningún interés por el mundo musulmán en el que viven muchos de ellos, o al menos no se preocupan por demostrarlo en los votos para el concilio. Las alusiones en este sentido son muy raras... Lo cierto es que es inútil buscar entre los votos de los orientales palabras de benévola atención a los creyentes del Islam. Se saca la impresión de que se mira a los musulmanes sobre todo como paganos que convertir o como a una sociedad tan distinta de ellos que los deja indiferentes[92].

89. Cf. artículos 84/607; 199/15-16; 285/359-360; 203/482; 199/215 y 216; 284/133; 285/358-364; F. Dore, *Cristianesimo...*, 364.

90. Para una reseña de las escasas referencias, cf. Caprile I/1, 436; I/2, 768.

91. «La jerarquía de Europa y de América guarda un silencio total. Sólo las universidades de Propaganda (Roma), de Nimega y sobre todo la Gregoriana (Roma) y Lovanium (Congo-Léopoldville) piden el estudio y la enseñanza de las religiones no cristianas con un espíritu positivo, pero sin relativismo [...]. Los obispos de los países de misión hablan ampliamente de los problemas misioneros, poco de las religiones no cristianas en cuanto religiones, y casi nada del Islam. Resulta un tanto sorprendente constatar el silencio total de las Iglesias orientales sobre este punto con el que tienen que enfrentarse todos los días», R. Caspar, *La religion musulmane*, en *Vatican II - Les relations de l'Eglise avec les religions non-chrétiennes* (Unam Sanctam, 61), Paris 1966, 201-202.

92. R. Morozzo della Rocca, *I «voti» degli orientali nella preparazione del Vaticano II*, en *Veille*, 144-145. El mismo autor indica que «los seguidores del Profeta son simplemente «fanáticos», según el arzobispo de Urmya, Zaya Dachtou, el cual por otra parte no usa este término en un sentido exclusivamente despreciativo, ya que desea que también sus cristianos logren ser «fanáticos» para oponerse eficazmente a los musulmanes».

Cuando se mira a los obispos de rito latino de Africa, del medio Oriente o de Asia, se encuentra un arco bastante contradictorio de reacciones. En primer lugar, están los que, siguiendo el ejemplo de sus hermanos orientales, ni siquiera toman conciencia de que su ministerio pastoral se desarrolla en medio de pueblos y de estados de mayoría musulmana. En sus *vota* sólo tratan de cuestiones internas a sus Iglesias, litúrgicas y sobre todo canónico-disciplinares.

Entre los que tocan el tema, pueden distinguirse tres grupos: el primero de ellos habla del Islam en términos agresivos, lamentándose de las dificultades que encuentran la Iglesia y los fieles en el ejercicio de su fe y de su vida comunitaria. Así monseñor Leclerc, de Bamako: «Les chrétiens (16.000 environ dans le Soudan entier, pays d'animisme mais surtout d'Islam) sont dispersés, noyés»[93]. O bien monseñor Mercier, de Laghouat, en Argelia: «L'Islam reste, aux portes mêmes de la sainte Eglise, et mêlé de plus en plus à ses fidèles, son adversaire le plus irréductible»[94].

Un segundo grupo mira al Islam como objeto de conquista misionera, aunque arduo y que había sido teatro ya muchas veces de duras derrotas. Monseñor Lacaste, de Orán en Argelia, llega a acusar, tras el renacimiento del Islam, a la presencia comunista y al ingenuo irenismo de los católicos:

> ¿Me atreveré a hablar del problema misionero en tierras del Islam? Nuestras misiones cruelmente devastadas por el comunismo corren el riesgo de hacer que pase inadvertido el peligro que constituye la expansión islámica en Africa y en otros lugares, Mientras que el comunismo, orgulloso de sus conquistas gigantescas, emplea todos los recursos de una propaganda incomparable, el Islam, humillado hasta ayer, levanta hoy la cabeza, estimulado por una parte por la diplomacia comunista, a pesar de los desmentidos oficiales de una prensa vendida a sus intereses, y por otra, cosa curiosa, por la ingenuidad de demasiados cristianos que creen que sólo deben hablar del Islam más que otorgándole en público, siendo así que nada lo exige, un valor espiritual igual al cristianismo. ¡Casi llegan a pedirles a sus hermanos cristianos que tengan tanta fuerza en su fe y tanto vigor en su esperanza como los mismos musulmanes![95].

En el tercer grupo, que mira también al Islam como tierra de misión, pero en un clima de diálogo y de cooperación, se encuentran obispos como monseñor Moloney, de Bathurst en Zambia, según el cual, dado que el apostolado con los mahometanos resulta inadecuado, es de desear una confrontación en el concilio entre teólogos católicos y teólogos mahometanos[96].

También el prefecto apostólico de Niamey, C. Quillard, tiene una posición clara en este sentido[97]. Léon Duval, hablando de una Argelia destruida por la guerra de la independencia, por las torturas y por el terrorismo, pide al conci-

93. AD I/2, 5, 41.
94. *Ibid.*, 109
95. *Ibid.*, 114: .
96. *Ibid.*, 215.
97. *Ibid.*, 92.

lio que establezca una cooperación entre católicos y no católicos, en favor de la paz y de la dignidad de la persona humana:

> de los católicos y también de los no cristianos; puesto que se trata de los fundamentos de la sociedad, de la defensa de la dignidad de la persona humana, de la paz universal, es bastante oportuno que el concilio se dirija no sólo a los católicos, sino a todos los hombres de buena voluntad. Por eso el concilio tendrá que definir normas prudentes para la colaboración entre católicos y no católicos, tanto en lo que se refiere a los objetos de esta colaboración (promoción de la justicia, defensa de la fe en Dios, promoción ética, ejercicio de las obras de caridad), como en cuanto a los peligros que hay que evitar del sincretismo de una *communicatio in divinis*[98].

En el *Analyticus conspectus*[99], en el capítulo sobre las misiones, aparece una síntesis-resumen de las observaciones sobre los musulmanes presentes en los *vota,* pero que no refleja con fidelidad todo lo que habían dicho los obispos[100]. Más grave aún es el hecho de que, en el momento de la organización de las comisiones preparatorias, desaparece totalmente la cuestión del Islam[101]. De este modo, tanto en la fase preparatoria como en el primer periodo del concilio, estuvo ausente el tema del Islam, que aparecerá tan sólo en los debates del segundo periodo, a propósito del esquema *De Judaeis*, propuesto en aquel momento como el capítulo cuarto del esquema sobre el ecumenismo.

c) *La actitud del mundo judío. El judaísmo, un tema no previsto*[102]

El anuncio del concilio no parece provocar grandes reacciones ni mucho interés por parte de los judíos, a diferencia de la inmediata repercusión que este

98. *Ibid.*, 102; cf. M. Impagliazzo, *Duval d'Algeria. Una chiesa tra Europa e mondo arabo (1946-1988),* Roma 1994.

99. AD I/2, app. 1-2.

100. «11. *De missionibus inter Macometanos.* 1. Foveatur conversio macometanorum. 2. Vitetur syncretismus religiosus et via aptior quaerenda est ad errores et fabulas quae in Corano et traditionibus islamicis inductae sunt, clare ostendendas et refellendas, salva semper caritate. 3. Saepe desiderantur viri catholici periti qui de re islamica valeant decertare. 4. Si fieri potest, doctores Ecclesiae et maxime ii qui in doctrinis Macometanorum versantur, in concilio cum doctoribus Macometanorum disceptent praesertim a) de propagatione materialismi; b) de statu Domini nostri Jesu Christi et B. M. V. in 'Koran'. 5. Major caritas habeatur etiam cum Macometi asseclis et analogiae inter Christi et Macometi doctrinam exprimantur. 6. Missionarii evangelium Macometanis directe non praedicant, sunt contenti caritatis operibus, sed ex his grata beneficiorum memoria tantum, minime conversio, consequitur. 7. Ob analogias cum Macometanorum doctrina ne obliviscamur profundas discrepantias cum doctrina christiano-catholica. 8. Christianitas et cultus occidentalis in Macometanorum animis idem significant»: AD I/2, app. 2, 641-642.

101. «Según las comisiones antepreparatorias, correspondía al esquema sobre las misiones, pero ya desde la primera reunión de la comisión respectiva se decidió no tratar más que los problemas de orden general, sin entrar en el estudio de las religiones en particular», R. Caspar, *La religion musulmane*, 202.

102. Para un panorama de las relaciones judeo-cristianas en los últimos cuarenta años, cf.: J. Kaplan, *Le nouveau regard chrétien sur le judaïsme*: Revue des sciences morales et politiques 3

anuncio había tenido en la ortodoxia y en el mundo protestante. Se trata de algo comprensible, dado que los grandes objetivos propuestos por Juan XXIII en la convocatoria del concilio habían sido sólo dos: la reforma interna de la Iglesia y el diálogo con las otras Iglesias cristianas.

Hay que señalar además que no se puede hablar en general de «mundo judío», dada su enorme complejidad, la diversidad de sus representantes y su inserción en una pluralidad de culturas y tradiciones. A esto se añade el hecho de que en nuestro siglo la historia del pueblo judío se había visto transformada radicalmente por dos acontecimientos importantes: por un lado la *Shoa* con sus seis millones de víctimas, por otro el retorno a la tierra prometida, que dio origen al Estado de Israel y provocó una serie de guerras y conflictos, tanto con la población palestina como con los estados árabes vecinos.

A comienzos de los años 60 había trece millones de judíos en el mundo, el 25% de ellos en Europa. Los dos polos más dinámicos del judaísmo habían pasado a Estados Unidos y a Israel. En el mismo periodo, los tres millones de judíos de la URSS vivían en el silencio rodeados de sospecha. En Polonia sólo quedaban 20.000 de los 3.500.000 que había antes. En las dos Alemanias no más de 15.000 de los 500.000 de antes de la guerra. Esta realidad representaba un reto para la conciencia cristiana, que se preguntaba cómo había sido posible semejante tragedia.

d) *Juan XXIII y los judíos*

En la amplia consulta promovida por voluntad de Juan XXIII para iniciar la preparación del concilio, el tema del judaísmo surgió solamente en dos ocasiones, cuyo contraste es significativo: el primer caso es el texto de 18 profesores del Pontificio Instituto bíblico, donde se sostiene la necesidad de combatir el antisemitismo; el segundo es la petición de un obispo para que «se condenara a la masonería internacional controlada por los judíos»[103].

Pero algunos pequeños gestos despertaron las conciencias y provocaron pasos casi simultáneos por una parte y por otra. Juan XXIII, con la sensibilidad de quien había vivido en oriente durante más de veinte años y había tomado hondamente conciencia del drama judío[104], fue uno de los artífices de este pe-

(1987); J. M. Delamire, *Vatican II et les juifs*, en *Deuxième*, 577-606. Los principales textos sobre el diálogo judeo-cristiano en G. Cereti-L. Sestieri (eds.), *Le chiese cristiane e l'ebraismo (1947-1982)*, Casale Monferrato 1983; H. Croner (ed.), *Stepping Stones to Further Jewish-Christian Relations. An Unabridged Collection of Christian Documents*, London-New York 1977; R. Rendtorff-H. H. Henrix (eds.), *Die Kirchen und das Judentum – Dokumente von 1945-1985*, München 1988.

103. T. Stransky, *The History of «Nostra Aetate»*, en R. Brooks (ed.), *Unanswered Questions – Theological View of Jewish-Catholic Relations*, Notre Dame 1988, 55 p.

104. Sobre las intervenciones de Roncalli ante la secretaría de Estado y las otras nunciaturas para intentar poner a salvo a los judíos condenados a la deportación y los campos de exterminio, cf. A. Melloni, *Fra Istanbul, Atene e la guerra. La missione di A. G. Roncalli (1935-1944)*, Genova 1992, en particular 258-268, 275-279.

queño milagro. También contribuyeron a él, entre otros, el historiador francés Jules Isaac y el jesuita alemán Agustín Bea.

Juan XXIII dio el primer paso con ocasión de su elección al pontificado. Se le comunicó esta elección al gobierno del Estado de Israel, a pesar de que la santa Sede no lo reconocía ni tenía con él ningún contacto diplomático. En respuesta, el gran rabino de Israel, doctor Isaac Halevy Herzog, telegrafió al papa deseándole «sinceras bendiciones». Se dio otro pequeño paso con ocasión de la semana santa de 1959. Hasta aquel momento, en la liturgia del viernes santo, en la gran plegaria de intercesión, los católicos decían: «Pidamos también por los pérfidos judíos...», y asimismo: «Dios omnipotente y eterno, que ni siquiera rechazas en tu misericordia la perfidia judía...». Estas expresiones sonaban evidentemente como injurias a los oídos judíos y herían a las conciencias cristianas más sensibles. Juan XXIII ordenó su supresión[105]. Entre sus cartas se encuentra un pequeño apunte escrito quizás unos días antes de aquel viernes santo:

> Hace ya tiempo que nos interesamos por el «pro perfidis Judaeis» en la liturgia del viernes santo. Tenemos el seguro testimonio de que nuestro predecesor Pío XII de santa memoria había quitado ya personalmente este adjetivo en su plegaria, contentándose con decir: «Oremus... etiam por Judaeis». Siendo éste también nuestro modo de pensar, disponemos que en la próxima semana santa [quede así reducida] esta doble súplica[106].

A continuación Juan XXIII ordenó la supresión en los libros litúrgicos de las frases o referencias que pudieran resultar ofensivos tanto a los judíos como a los musulmanes, tanto a los protestantes como a los paganos[107]. Este gesto, sencillo en apariencia, fue inmediatamente apreciado y saludado con gratitud y gozo en los sectores del judaísmo y de la Iglesia sensibles a la cuestión. También entre los protestantes se captó la novedad y la apertura que suponía[108].

Pero al mismo tiempo, con ocasión de la inauguración de la nueva sinagoga en Colonia, que debería ser un símbolo del cambio de actitud con los judíos, volvió a asomar la sombra de las recientes persecuciones antisemitas. Por la mañana, las paredes de la sinagoga aparecieron pintadas de svásticas y una nueva oleada antisemita se desató también en los Estados Unidos y en otros países de Europa. El 18 de enero de 1960 una delegación de la organización internacional judía B'nai B'rith acudió al Vaticano para tratar del recrudecimiento del antisemitismo, «para agradecer al papa la ayuda prestada a los judíos persegui-

105. L. F. Capovilla, *Lettere*, 484.

106. *Ibid.*, 484.

107. Cf. AAS 51(1959) 595. De la fórmula del bautismo de adultos se suprimieron las expresiones sobre los paganos: «Horresce idola, respue simulacra...»; los judíos: «Horresce judaicam perfidiam, respue hebraicam superstitionem...»; los musulmanes: «Horresce mahumeticam perfidiam, respue pravam sectam infidelitatis...»; los herejes: «Horresce haereticam pravitatem, respue nefarias sectas impiorum N.». Cf. Ephemerides liturgicae 74 (1960) 133-134, citado en Caprile I/1, 252-253, n. 8, 9.

108. *Service Oecuménique de presse et d'information, SOEPI*, Ginebra 26.08.1960, citado en Caprile I/1, 253.

dos en tiempos de su delegación en Turquía (1935-1944) y por haber eliminado de la liturgia del viernes santo el apelativo *perfidus*»[109].

Otros dos gestos de Juan XXIII fueron muy apreciados por los judíos: uno, el 17 de octubre de 1960, cuando, al recibir a 130 representantes del United Jewish Appeal, el papa con su característica afabilidad entró en la sala de audiencias y abriendo los brazos exclamó: «Yo soy José, vuestro hermano»; esta expresión, recordando el momento preciso en que José se dirigió a sus hermanos en Egipto (Gén 45, 3), suscitó una gran emoción[110]. El otro gesto, quizás el más importante para los judíos, tuvo lugar el 17 de marzo de 1962: Juan XXIII, al pasar en coche por el Lungotevere, se encontró ante la sinagoga de Roma. El papa hizo que descapotasen el coche y bendijo a un grupo de judíos que estaba saliendo del templo. Rabbi Toaff, testigo ocular de lo ocurrido, recuerda que «tras un momento de comprensible desconcierto, los judíos le rodearon aplaudiéndole con entusiasmo. En efecto, era la primera vez en la historia que un papa bendecía a los judíos, y era quizás el primer gesto verdadero de reconciliación»[111].

e) *Las iniciativas de Jules Isaac*

Pero fue Jules Isaac (1877-1963) el que mejor captó todas las posibilidades que este clima de diálogo y amistad abría concretamente a las relaciones entre judíos y cristianos. Este historiador, antiguo inspector general de la instrucción pública en Francia, perseguido bajo el régimen de Vichy por sus orígenes judíos, después de perder a su mujer y a sus hijos en las persecuciones nazis, volvió a la fe de sus padres y se consagró al diálogo entre judíos y cristianos. Intentó poner de relieve las raíces del antisemitismo cristiano, para combatirlas mejor.

Ya en 1947 en la conferencia de Seelisberg, promovida por el National Council of Christians and Jews, había sugerido los dos puntos que la misma conferencia presentó luego como llamada a las Iglesias para la revisión necesaria de las actitudes, de la catequesis y de la enseñanza cristiana ante los judíos[112].

En 1960, el 13 de junio, entregó a Juan XXIII un *memorandum* y un *dossier* sobre la cuestión que siempre le había preocupado: una formulación de la enseñanza, de la predicación y de la catequesis cristiana, dirigida a la eliminación de las raíces del antisemitismo. Después de la visita de Isaac[113], el papa confió in-

109. A. Gilbert, *The Vatican Council and the Jews*, Cleveland-New York 1969, app. G, 292; cf. DC 57 (1960) 318-319.

110. DMC II, 697-699. Esta expresión aparece también en el discurso de coronación y volvió a utilizarse en 1959 y 1960 una sola vez, delante de cristianos.

111. E. Toaff, *Perfidi giudei - fratelli maggiori*, Milano 1987, 219-220.

112. *Le chiese cristiane e l'ebraismo (1947-1982)*, 1-3. Junto con otras personas destacadas del mundo judío, católico y protestante, J. Isaac fundó el primer núcleo de las «Amitiés judéo-chrétiennes», que tuvieron un amplio eco en Francia. En 1949 fue recibido por Pío XII. A pesar de la emoción de los dos, el coloquio no tuvo consecuencias prácticas.

113. J. Isaac, *Della necessità di una riforma dell' insegnamento cristiano nei riguardi di Israele*, memoria presentada a Juan XXIII en 1960; cf. M. Vingiani, *Jules Isaac. Il promotore del dialogo ebraico-cristiano a venti anni dalla morte*, en *Ecumenismo anni '80*, Verona 1984, 323-338.

mediatamente el estudio y el examen del *dossier* al cardenal Bea y al secretario para la unidad de los cristianos, dentro del cual se había constituido desde la primera reunión un grupo de trabajo sobre el tema. Este grupo había creado una red de contactos y de intercambios con el mundo judío y con sus principales asociaciones, particularmente en Francia, en los Estados Unidos y en Israel.

La reserva del Secretariado había permitido una progresiva maduración de esta cuestión tan compleja, insistiendo en el carácter exclusivamente religioso de su aproximación y elaborando un breve esquema de declaración conciliar *De Judaeis*. Por otra parte, más allá de las intenciones de todos y sobre todo del Secretariado, un texto sobre los judíos tenía ya por sí mismo un alcance político. No se les escapaba esto a los obispos católicos en los países árabes, sobre todo en los más cercanos que estaban en conflicto directo con Israel, como tampoco se les escapaba a los gobiernos árabes o a las organizaciones judías internacionales y al mismo Estado de Israel.

Las voces sobre una proyectada declaración *De Judaeis* habían suscitado una honda preocupación, así como debates y réplicas tanto en los ambientes árabo-cristianos como en los árabo-musulmanes: se la interpretaba como un acercamiento de la Iglesia al Estado de Israel, preludio de su reconocimiento diplomático. Las presiones árabes, en un primer momento a nivel de las cancillerías, se dirigieron bien a la secretaría de Estado, bien a los gobiernos de los países amigos, pidiendo su intervención en la cuestión. La polémica y las presiones se fueron haciendo cada vez más vivaces y públicas después del paso en falso que dio el 12 de junio de 1962 el World Jewish Congress al designar al doctor Chaim Wardi como «unofficial observer and representative» en el concilio[114]. Las reflexiones sobre la relación Iglesia-judíos se habían llevado con gran discreción hasta el momento en que se pensó invitar al concilio a personalidades del mundo religioso judío como huéspedes del secretariado, a pesar de que los sondeos hechos a este propósito habían puesto de relieve que había fuertes resistencias entre los judíos ortodoxos.

f) *El horizonte público del debate*

Precisamente en este momento tan delicado el World Jewish Congress, sin haber consultado al Secretariado, dio a conocer la designación del doctor Wardi. Además Wardi vivía en Israel y su nombramiento fue aprobado por los ministerios de asuntos exteriores y de asuntos religiosos, recibiendo así una connotación política. «The Vatican was immediatly besieged with protests from Arab countries and requests for similar representation at the council too»[115]. El

114. A. Gilbert, *The Vatican Council and the Jews*, 61. Para el conjunto del incidente, cf. *The Wardi incident*, 61-64. Es verdad que el doctor Chaim Wardi había intervenido activamente en la Asamblea del Consejo ecuménico de las Iglesias en Nueva Delhi, participando en la elaboración de una declaración de condena del antisemitismo.

115. A. Gilbert, *The Vatican...*, 61.

paso en falso del World Jewish Congress y la reacción negativa de los países árabes[116] creó un clima desfavorable que acabó provocando una medida insólita por parte de la secretaría de Estado: de acuerdo con el cardenal Bea, se borró la discusión en la comisión central de este esquema, excluyéndolo así de la agenda del concilio[117]. En la comisión, para justificar estas medidas, se dice que «notae sunt dissensiones nostri temporis inter Judaeos et Arabes; facile exoritur suspicio de re politica; vel fovendi hanc vel illam partem, jam falsi rumores de hoc divulgantur»[118].

Duro y polémico, el cardenal Cicognani, después de afirmar que era inoportuna la discusión de este esquema, añadía:

> Resulta superfluo recordar nuestros lazos con el pueblo hebreo: nuestro Señor Jesucristo viene de ese pueblo y conservamos el antiguo testamento junto con el nuevo. Pero hemos de atenernos a los fines propios de este concilio, en el que la Iglesia quiere afirmar solemnemente su fe y corroborar su apostolado. Entonces, ¿a qué viene este decreto particular? Si lo hacemos con los judíos, ¿por qué no con los mahometanos, que también se glorían de descender del padre Abrahán?[119].

g) *La actitud del archipiélago marxista*

Cuando subió al solio pontificio, Juan XXIII heredó una situación que había llegado ya a un punto muerto. Estaba caracterizada por el inmovilismo de la santa Sede en las relaciones con los países comunistas. La política de persecución religiosa que habían seguido esos estados y la intransigencia católica habían llevado a muchos de los encuentros a un autentico callejón sin salida. La Iglesia en China, para no verse completamente sofocada, acabó consagrando algunos nuevos obispos, elegidos localmente y no por Roma. Pío XII había condenado este cisma, aunque la santa Sede no podía ofrecer ningún camino de salida al conflicto.

116. Cf. J. Oesterreicher, *The New Encounter between Christians and Jews*, New York 1985, 160-161: «Los gobiernos árabes vieron confirmadas sus peores sospechas y levantaron una oleada de protestas contra este pretendido trato preferencial con los judíos. Parece que en un momento determinado los líderes árabes creyeron que el Vaticano aprobaba la decisión del Congreso judío. Y ciertamente pensaron que el Estado de Israel estaba interesado en este plan y forzaba las cosas en este sentido, bajo falsas pretensiones, si no ante el concilio, al menos en sus 'antecámaras'».

117. A. Bea, *La Chiesa e il popolo ebraico*, Brescia 1966, 22: «La primera de estas dificultades se presentó cuando, en junio de 1962, la comisión central preparatoria del concilio puso en el orden del día el primer esquema que había preparado el Secretariado en largas reuniones y que trataba sólo de los judíos. La noticia que apareció desgraciadamente por aquellos días de que un representante de ciertas organizaciones judías iba a establecerse en Roma en conexión con el concilio ecuménico provocó graves protestas de parte árabe, hasta el punto de que se creyó más prudente calmar los ánimos, retirando el esquema sobre los judíos de la agenda del concilio»: cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 299, n. 76.

118. AD II/2, 4, 21.

119. *Ibid.*, 21.

En esta política vaticana, en el momento de la transición de Pío XII a Juan XXIII no se produjo ningún cambio inmediato, bien sea en relación con los países del Este europeo, bien en los países comunistas en general, desde China, en Asia, hasta Cuba, en América latina. Estaba vigente todavía el decreto del santo Oficio de 1949, renovado en 1959, que excluía de los sacramentos católicos a quienes votasen por los comunistas u ofreciesen alguna aportación a esta corriente política. La validez de este decreto se había recordado con ocasión de todas las crisis políticas italianas y en el momento de las elecciones.

Lo que cambió, por el contrario, fue el clima, superando la «intransigencia» anterior en favor de una actitud menos ideológica y más concreta, menos política y más pastoral y, por tanto, abierta al diálogo. El cambio de actitud no se percibió enseguida, como demuestra la alocución de Juan XXIII al consistorio secreto del diciembre 1958. Hablando de China, el discurso sigue moviéndose en la perspectiva pesimista y casi apocalíptica de los últimos años de Pío XII:

> Desde hace tiempo, como sabéis, los católicos de China se hallan en condiciones cada vez más penosas y difíciles. Han sido difamados, encarcelados y, por último, expulsados los misioneros, pacíficos heraldos del evangelio, entre los cuales había un gran número de arzobispos y obispos. Obispos chinos celosos e intrépidos han sido encarcelados..., confinados o generalmente impedidos de ejercer libremente su oficio pastoral, mientras que en la misma condición han venido a encontrarse aquellos eclesiásticos legítimamente designados para hacer sus veces o para sucederlos. Y todo esto sólo porque no estaban dispuestos a soportar graves imposiciones, inaceptables para su conciencia... Por desgracia, hemos de decirlo con dolor, no han faltado algunos que, más temerosos de los juicios de los hombres que del santo juicio de Dios, han cedido a las exigencias de los perseguidores, llegando hasta a aceptar una consagración episcopal sacrílega, de la que no puede derivar jurisdicción alguna sobre los fieles en cuanto conferidas sin el «mandato apostólico»[120].

Además, el 12 de enero el papa escribe al cardenal Micara pidiéndole que invite al pueblo de Roma a rezar junto con él por China durante la semana de la unidad, que debía cerrarse el 25 de enero en la basílica de San Pablo extramuros. Pero precisamente en la homilía de aquel día, se hace patente su estilo pastoral, que siempre evitaba condenar y ofender, cuando, después de recordar a todos los sufrimientos y los peligros a los que estaba sometida la Iglesia en tantos lugares de Europa y de Asia, escribe:

> Por deuda de gran reserva y de sincero y meditado respeto, y en la esperanza confiada de que la tempestad se disuelva poco a poco, nos abstenemos de concretar sobre ideologías, localidades y personas. Pero no somos insensibles a la documentación diaria que pasa continuamente ante nuestros ojos, en la que se pone de relieve el miedo, la violencia, la anulación de la persona humana[121].

120. DMC I, 80; Ecclesia 911 (1958) 761. Cf. también la aportación de G. Turbanti, *Il problema del comunismo al concilio Vaticano II*, en *Vatican II à Moscou*.
121. DMC I, 26; Ecclesia 917 (1959) 146.

Son estos los sentimientos de Juan XXIII, incluso en medio de las angustias que siente por los pueblos y por la Iglesia de esos países, como dirá a De Gaulle en 1959: «[...] porque entre todos esos pueblos europeos y asiáticos que están sometidos al comunismo, la comunidad católica se ve oprimida y separada de Roma»[122].

Después de morir el cardenal Aloizije Stepinac de Zagreb[123], en Yugoslavia (10 febrero 1960), el papa le pidió al cardenal König que asistiera en su nombre a los funerales y, celebrando en Roma las exequias, dijo que, «aunque recordaba los sufrimientos del arzobispo, deseaba hacer referencia al ejercicio constante de perdón y de paz; expresó también su aprecio por las autoridades yugoslavas que han concedido la celebración pública de sus funerales»[124].

Fueron gestos como los indicados, de humanidad y de pacificación, los que abrieron camino al estilo propio del nuevo papa, en donde la misión pastoral era anterior a la política.

En el caso de Cuba que, después de la revolución del 1 de enero de 1959 y de una reforma agraria que había expropiado las grandes propiedades norteamericanas, sufría una creciente hostilidad por parte de los Estados Unidos y consiguientemente se alineaba con la URSS, Juan XXIII tomó una postura cauta. En el momento en que J. F. Kennedy llevaba a cabo un embargo comercial total contra la isla, patrocinaba una invasión armada y exigía de todos los demás países americanos, en la reunión de Punta del Este, que rompieran sus relaciones diplomáticas con el régimen de Fidel Castro, el papa no cedió ante los que pedían su excomunión y la ruptura de las relaciones diplomáticas. De este modo, todos los obispos de Cuba podrían intervenir en el concilio.

La imagen del «deshielo» era la predilecta del cardenal Agostino Casaroli, que como secretario de Estado de Pablo VI sería el protagonista de la *Ostpolitik*; él recuerda el momento en que «el calor personal de Juan XXIII pareció fundir una profunda barrera de hielo, como si fuera algo totalmente nuevo y repudiase posiciones consagradas por el sacrificio de muchos»[125].

Pero el «deshielo» no se debe solamente a Juan XXIII: fue un movimiento internacional, que proponía la convivencia pacífica entre sistemas sociales y políticos diversos. La necesidad de activarlo también dentro de la Iglesia era tanto más urgente cuanto más crecía la confrontación entre los que querían que la Iglesia se implicase en el conflicto político-ideológico entre occidente y

122. Ch. de Gaulle, *Memorie della speranza. Il rinnovamento 1958-1962*, Milano 1970, 178.

123. Stepinac, arzobispo de Zagreb, primer obispo de la Europa del este en ser arrestado, fue condenado el 31 de octubre de 1946 a 16 años de trabajos forzados. En 1951, Tito había ofrecido en vano a Roma su libertad con tal que saliera del país. Finalmente, el arzobispo quedó libre, pero obligado a vivir en su país natal. Cuando Pío XII lo creó cardenal en 1952, el régimen consideró este acto como una provocación y rompió las relaciones diplomáticas con el Vaticano: cf. H. J. Stehle, *Eastern Politics of the Vatican 1917-1979*, Ohio 1981, 260.

124. DMC II, 204-205.

125. A. Casaroli, *Nella Chiesa per il mondo. Omelie e discorsi*, Milano 1987, 274; cf. A. Santini, *Agostino Casaroli uomo del dialogo*, Milano 1993 (trad. esp.: *Agostino Casaroli, hombre del diálogo*, PPC, Madrid 1994).

oriente y los que deseaban que se orientase pastoralmente a la salvación de todos los hombres. Uno de los puntos clave de esta confrontación fue la postura ante el comunismo. Uno ejemplo entre muchos es el de las discrepancias en la discusión de la comisión central sobre el tema *De cura animarum pro christianis communismo infectis*[126].

Un criterio muy claro y apoyado en la experiencia de toda su vida anterior consistía para Roncalli en mantener la distinción entre el compromiso y el servicio pastoral y la política. Había sentido la necesidad de remachar esta convicción inmediatamente después de su elección, quizás para tomar distancias frente a algunos aspectos del pontificado anterior y frente a presiones internas y externas, que intentaban hacer que el papa jugara un papel político[127]. El comunismo, de todas formas, no es ya el centro hegemónico del magisterio romano; Juan XXIII no lo infravalora, pero lo relativiza; el horizonte histórico de la acción de la Iglesia es, según él, mucho más amplio y complejo. Al comenzar la cuaresma de 1959 exhorta a los predicadores a «iluminar las conciencias, no a confundirlas y a forzarlas..., a curar a los hermanos, no a aterrorizarlos»[128]. Actitud que el papa inscribe en una valoración serena del presente, a diferencia de otros muchos que «están desanimados o renuncian, o sienten la tentación de renunciar, al esfuerzo, o al menos a frenarlo...». Según él la Iglesia, en peregrinación a través de los siglos, no siempre ha triunfado ni, por haber superado a muchos enemigos en el pasado, puede sentirse victoriosa de los enemigos presentes, sino que tiene que confiarlo «todo a la ayuda indefectible de su fundador»[129].

En vez de las intervenciones políticas, dictadas a menudo por circunstancias internas italianas, a Juan XXIII le interesan más los diversos aspectos del problema de la paz que, gracias entre otros factores a su intervención, entrará por aquellos años en una nueva fase.

El compromiso de Juan XXIII por la paz le permite encontrar un campo de acción común con los mismos países comunistas. En vez de interpretar las propuestas de paz y de desarme de los soviéticos tan sólo como una estrategia para inducir a occidente a bajar la guardia ante el comunismo, Juan XXIII cree que una nación con veinte millones de muertos en la última guerra puede querer realmente sólo la paz.

Así, en un momento de grave tensión internacional, cuando los soviéticos levantan el muro de Berlín y los americanos responden con la reanudación de los experimentos nucleares, seguidos inmediatamente después por una serie de explosiones de bombas experimentales soviéticas, el discurso de Juan XXIII se ha-

126. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 224-229

127. El síntoma más patente de la existencia de estas presiones puede encontrarse en el artículo publicado –a pesar de las discrepancias con el papa– el 18 de mayo de 1960 en L'Osservatore Romano con el título *Punti fermi*, que era evidentemente fruto de la insatisfacción de la curia por las reticencias políticas de Juan XXIII y, al mismo tiempo, un intento de forzarle la mano. Después de esta publicación se congelaron por algún tiempo las audiencias *di tabella* al cardenal Ottaviani.

128. DMC I, 142; Ecclesia 919 (1959) 215.

129. DMC I, 351.

ce más intenso. Saliéndose de los cuadros de la guerra fría, el 10 de septiembre de 1961, apoya la propuesta de desarme de los países no alineados, reunidos por primera vez después de Bandung en Belgrado, bajo la dirección de Tito, Nehru, Nasser y Burghiba. Su llamada fue recibida con particular consideración en la URSS, en donde Kruschev no dudó en declarar personalmente a «Pravda»:

> Juan XXIII rinde homenaje a la razón, cuando pone a los gobiernos en guardia contra una catástrofe general y les exhorta a darse cuenta de la inmensa responsabilidad que tienen ante la historia. Su llamada es una buena señal. En nuestra época, dado que existen los instrumentos más destructivos para matar a la gente, es inadmisible jugar con la suerte de los pueblos[130].

La propuesta ecuménica crea una dinámica de diálogo y de reconciliación y presupone el reconocimiento y el respeto al otro, la confianza en su buena fe y la capacidad de acoger y valorar positivamente sus cualidades. El hereje, el cismático se convierte así en el hermano que hay que encontrar.

Ya en su discurso del día de la coronación, el 4 de noviembre de 1958, Juan XXIII había trazado las líneas fundamentales de su programa. Entre ellas, la de ser ante todo pastor, y pastor de todos: «[...] y en esta afirmación deseamos sobre todas las cosas insistir; a saber, que tenemos en el corazón, de una forma especialísma, nuestra misión de pastor de todo el rebaño»[131]. Esta, que podía parecer una simple figura retórica, era realmente una decisión de toda una vida, que se convertía ahora en programa de un pontificado, destinado a encontrar muy pronto su aplicación práctica, dejándose guiar por la providencia, obedeciendo a la inspiración de Dios, que llegaba a través de las personas y de los hechos, sin perder la confianza y la paz interior: «Oboedientia et pax». Este programa tuvo que vérselas muy pronto con las divisiones, los bloques irrenunciables y la dura realidad de la política. La paz, con la verdad y la unidad, estaba en el centro de la encíclica programática *Ad Petri cathedram* del 29 de junio de 1959[132].

h) *Obispos y observadores del este*

En marzo de 1962 Juan XXIII, cada vez más comprometido en la preparación del concilio, convocó a monseñor Francesco Lardone, delegado apostólico en Estambul, en donde ocupaba el mismo cargo que había tenido antes Roncalli, y lo recibió dos veces en pocos días[133]. Según el testimonio de Lardone,

130. G. C. Zizola, *Giovanni XXIII. La fede e la politica*, Roma-Bari 1988, 141-142.

131. DMC I, 15; Ecclesia 904 (1958) 549.

132. Cf. N. A. Kovalsky, *The Role of Vatican II for the Normalization of Relations between Vatican and Russia*, relación presentada en Würzburgo en el coloquio «Der Beitrag der deutschensprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil» de 1993.

133. El secretario de Estado, A. Cicognani, le había dicho un tanto desconcertado: «El santo Padre quiere tratar con los rojos..., y le quiere encargar a Vd. Yo no sé...»: A. Riccardi, *Il potere del papa. Da Pio XII a Paolo VI*, Roma-Bari ²1993, 233.

Juan XXIII fue derecho al asunto: «Usted, que está en relación con el embajador soviético en Ankara, podría manifestarle mi deseo de ver también a los obispos católicos rusos en el concilio»[134]. Pero la santa Sede y Moscú no tenían relaciones diplomáticas y faltaban informaciones sobre la jerarquía católica de Lituania, Estonia y Letonia. De regreso a Ankara, ya el 11 de abril Lardone pudo informar al cardenal Cicognani que se había reunido con Rijov, el embajador soviético en Ankara, el cual le comunicó que para atender a los deseos del santo Padre su gobierno estaba de acuerdo en que los obispos católicos rusos intervinieran en el concilio. Sobre esta base, Lardone trató con todos los demás embajadores de los países comunistas, a fin de obtener su interés por la intervención de los obispos católicos de los respectivos países en el concilio. Recibido con gran cordialidad, obtuvo la promesa de que comunicarían esta petición a los respectivos gobiernos[135].

Se buscaron otros caminos para obtener la venida de los obispos chinos, utilizando los servicios de la embajada ante la RAU, en el Cairo, pero sin éxito.

En definitiva, vistos los antecedentes, la participación en el primer periodo del concilio de un obispo de Bulgaria, de dos obispos y un administrador apostólico de Hungría, de cuatro obispos de Checoslovaquia y de tres vicarios capitulares de la URSS, fue un éxito tan considerable como inesperado. El número total de los obispos del área soviética que intervinieron en 1962 fue de 35, contando a la numerosa delegación polaca, debido a la iniciativa de su primado.

i) *Los observadores rusos*[136]

Desde el comienzo de sus tareas el Secretariado por la unión de los cristianos discutió la cuestión de la invitación al concilio de los observadores de otras Iglesias cristianas. En lo que se refiere a la Ortodoxia, presente en los países del este europeo, se había programado enviar la invitación, a través del patriarcado ecuménico de Constantinopla, a los patriarcados de Moscú, Sofía, Bucarest y Belgrado. Pero, mientras que el patriarca Atenágoras había acogido con gozo la idea del concilio y trabajaba por acercarse a Roma, la revista oficial del patriarcado de Moscú, en julio de 1961, oponía un solemne *non possumus* al envío de observadores propios[137].

134. *Ibid.*, 234.
135. *Ibid.*, 183.
136. Cf. S. Schmidt, *Bea...*, 377-382; A. Wenger, *Concile Vatican II. Première Session*, Paris 1965, 222-256; Id., *Les trois Romes. L'Eglise des années soixante*, Paris 1991, 79-89, 95-99; Id., *Vatican II à Moscou, passim.*
137. «El patriarcado de Moscú ha expresado ya sus sentimientos respecto al concilio católico, considerado como un asunto que atañe exclusivamente a la Iglesia católica. Pero las declaraciones del cardenal Bea atestiguan las pretensiones de la Sede de Roma al poder absoluto en el mundo cristiano, pretensiones por las que se forjaron igualmente los nuevos dogmas que han separado a la Iglesia de Roma de la Iglesia universal [...]. Estando así las cosas, al *Non possumus* de la Iglesia romana, se opone el *Non possumus* de la Iglesia ortodoxa», A. Wenger , *Les trois Romes*, 80.

Aquel mismo año, en Nueva Delhi, fue posible un encuentro entre observadores católicos, que por primera vez representaban a su Iglesia en una asamblea del Consejo ecuménico de las Iglesias, y los delegados del patriarcado de Moscú y de las Iglesias ortodoxas de Rumania, Bulgaria y Polonia. El metropolita Nikodim precisó a los observadores católicos la actitud de su Iglesia ante Roma:

> Los cristianos ortodoxos rusos albergan los mejores sentimientos de fraternidad para con la Iglesia católica romana, su jerarquía y sus fieles. Pero la Iglesia rusa no aprueba la actividad que despliega el Vaticano en el terreno político. En este aspecto, el Vaticano se muestra a veces poco amistoso con nuestro país. Nosotros, fieles de la Iglesia ortodoxa rusa, somos ciudadanos leales de nuestro país y amamos ardientemente a nuestra patria. Por eso, todo lo que va en contra de nuestro país no contribuye a mejorar nuestras relaciones mutuas[138].

Las invitaciones a las Iglesias ortodoxas ya habían sido cursadas, a través del patriarcado de Constantinopla, pero a Moscú no le agradaba la mediación de Constantinopla[139]. Cuando se le llamó la atención sobre esto, monseñor Willebrands se encontró con el metropolita Nikodim en París, en agosto de 1962. Más tarde, el mismo Nikodim se encontró con el cardenal Tisserant en Metz y entre el 27 de septiembre y el 2 de octubre Willebrands hizo un viaje imprevisto y secreto a Moscú, para informar al Sínodo y a la comisión sinodal para las relaciones intracristianas del patriarcado sobre los últimos preparativos, sobre el orden del día del concilio y sobre las invitaciones a las Iglesias. El 4 de octubre el cardenal Bea telegrafió al metropolita Nikodim que se había enviado directamente una invitación oficial al patriarca[140]. De Moscú la aceptación no se hizo esperar y los observadores llegaron a Roma la tarde del día 12[141].

Pero en Constantinopla el patriarca Atenágoras, que había sido siempre el más favorable al envío de una delegación, al no recibir una respuesta de Moscú y creyendo, de buena fe, que la Iglesia rusa no enviaría observadores, reunió a su sínodo y, para no herir la unión que se había decidido en Rodas en la primera asamblea panortodoxa, declaró que era imposible enviar observadores ortodoxos a Roma.

138. *Ibid.*, 88.

139. El patriarca Alexis declaraba en 1962: «La Iglesia ortodoxa rusa no ha recibido invitación al concilio de la Iglesia católica romana»): A. Wenger, *Vatican II*..., 213. El 21 de marzo de aquel mismo año el metropolita Nikodim presentaba al santo Sínodo de Moscú una articulada relación sobre el futuro concilio.

140. Revue du Patriarcat de Moscou 11 (1962) 9-10.

141. Sobre las reacciones de los comunistas occidentales, cf. también A. Casanova, *Vatican II et l'évolution de l'Eglise*, Paris 1969 y *Le concile vingt ans apès. essai d'approche marxiste*, Paris 1986; R. Garaudy, *De l'anathème au dialogue. Un marxiste s'adresse au concile*, Paris 1965 (trad. cast.: *Del anatema al diálogo*, Barcelona 1968).

5
EN VISPERAS DEL CONCILIO VATICANO II
(1 de julio a 10 de octubre de 1962)

KLAUS WITTSTADT

1. *Los siete primeros esquemas y las reacciones del episcopado*

a) *La expectativa general, tres meses antes del concilio*

Durante los tres meses que precedieron a la solemne inauguración del concilio Vaticano II, se vio con especial claridad las expectativas suscitadas por el anuncio de este acontecimiento. No sólo el mundo católico sino también el mundo cristiano en general y, más allá de él, todos los hombres de buena voluntad se sintieron esperanzados. Todos presentían que, gracias a la personalidad de Juan XXIII, se había dado un impulso capaz de responder a los anhelos más profundos de los hombres, por ejemplo, el anhelo de paz, el ansia de unión y concordia, el sueño de un mundo mejor. En las diversas posturas adoptadas y en los informes de la prensa mundial, se iba viendo así cada vez con más claridad.

El Padre M. D. Chenu OP recoge acertadamente este estado de ánimo, cuando en un texto para los padres conciliares, del 15 de septiembre de 1962, pone en boca de la opinión pública las siguientes palabras: «Hemos escuchado con mucha simpatía... cristianos y no cristianos... el anuncio del concilio».

El 1 de julio de 1962 el papa publicó la encíclica *Paenitentiam agere*[1], reproducida el 6 de julio en el periódico «L'Osservatore Romano». En ella el papa exhorta al clero y al pueblo a prepararse intensamente, por la oración y la penitencia, para este acontecimiento.

El papa recalca que «es precisa sobre todo la penitencia interna». Acentúa también la penitencia externa. «Debe animarse a los fieles a que sometan su cuerpo al dominio de la razón y de la fe y a que hagan expiación por los pecados propios y ajenos». El papa desea que todos cooperen en la obra redentora. «Todos saben que la finalidad del concilio ecuménico es la obra divina de redención...». «Nada es más deseable, nada puede proporcionarnos mayor honor que el cooperar en la salvación de los hombres...». Si cada uno «hace lo que puede, los cristianos podrán contribuir mucho a un feliz resultado del concilio Vati-

1. AD II/1, 275-283.

cano II que confiera nuevo esplendor a la vida cristiana»[2]. Con esta encíclica el papa quería dirigir la mirada hacia Cristo el Señor, e invitar a su seguimiento. Transmitía con estas palabras algo de lo que él estaba íntimamente convencido. Como en todos los textos de S. S. Juan XXIII, aquí se ve también claramente que el papa quería conducir a los fieles a la fe y a una profundización en la fe.

Numerosas posturas ante las expectativas cifradas en el concilio enlazaban con este texto de la encíclica *Paenitentiam agere*. Y así decía, por ejemplo, Paul Emile Léger, arzobispo de Montreal: «El concilio quiere devolver al mundo contemporáneo un sentido cristiano. Para ello necesita dinamismo, afirmación en sentido positivo, amor a los seres humanos y comprensión para la vida en esta tierra»... El concilio, por tanto, está al servicio de la renovación de la Iglesia y, con ello –en una visión más amplia– al servicio del acercamiento entre los cristianos»[3].

Otros formularon así sus expectativas con respecto al concilio: «El concilio significa un enorme esfuerzo por parte de toda la Iglesia, un esfuerzo que se dirige, al mismo tiempo, hacia el interior y hacia el exterior»[4].

El cardenal Döpfner se prometía del concilio «una profundización y fortalecimiento, pero también una diferenciación y adaptación de la vida interna de la Iglesia». Acentuaba sin cesar que el concilio tenía «carácter pastoral». Esto, en su opinión, significaba dos cosas. «En primer lugar, la Iglesia debe olvidarse de que está rodeada de enemigos. La Iglesia debe encontrarse a sí misma, para comprender más profundamente la misión que tiene frente al mundo». Döpfner prosigue: «Pero lo cierto es –y esto es lo segundo– que, en su empeño por renovarse a sí misma, la Iglesia sabe con sentido realista que se encuentra en una época que ya no entiende el misterio supremo de la Iglesia»[5].

Todo el mundo tenía puesta su mirada en el concilio y todos soñaban con que el concilio fuera una aportación a un mundo mejor. En las diversas declaraciones se escuchan anhelos y deseos íntimos. En Francia se suspiraba por «una fe purificada de la rutina y del conformismo externo»[6].

Los católicos de los Países Bajos acentúan «que está claro que el Espíritu santo es quien dirige la Iglesia, y no tanto los obispos en cuanto seres humanos»[7].

La esperanza de los suizos la formulaba de la siguiente manera el periódico católico «Vaterland»: «La Iglesia será siempre católica romana, pero lo de 'romana' puede adquirir un énfasis distinto»[8].

2. AD II/1, 283.

3. Cardenal P. E. Léger, *«Mit den Samenkörnern seines Wortes». Verchristlichung aller irdischen Werte als Aufgabe*, en KNA, Sonderdienst zum Zweites Vatikanisches Konzil 9 (25 de septiembre de 1962) 2-3.

4. O. B. Roegele, *Vigil des Weltkonzils*, en: *«Mit den Samenkörnern seines Wortes»*..., 4-7; la cita en 7.

5. *Konzilsnachlaß Döpfner*, Akt 1 Conc II 5, nº 42 D.

6. *Frankreich blickt auf das Konzil. Eigene Probleme nicht anderen aufdrängen*, en KNA, Sonderdienst zum Zweites Vatikanisches Konzil 14 (8 de octubre de 1962) 2-4; la cita en 3.

7. *Die Niederlande blicken auf das Konzil. Wer gibt den Ton in der Kirche an?*, en *ibid.*, 4-7; la cita en 6.

8. *Die Schweiz blickt auf das Konzil. Hunger nach Information*, en: *ibid.*, 7-9; la cita en 9.

En Polonia se trataba especialmente de «las relaciones de los católicos polacos con las personas de otras creencias, con los no creyentes, con el judaísmo y con el antiguo testamento»[9].

En el centro de las expectativas de los aproximadamente cuatro millones de católicos ingleses con respecto al concilio, estaba la cuestión del lugar del laico en la Iglesia. Los padres conciliares, por expreso deseo de muchos clérigos y laicos dirigentes, debían decir claramente que los laicos, como «la Iglesia» que son, deben poder presentar sus iniciativas y sus ideas (¡el papa Pío XII!) sin miedo a ser tachados de herejes, de críticos notorios o de excéntricos. Además, el concilio, según el deseo de los católicos ingleses, debía llegar hasta el punto de que se permitiera en un futuro próximo que anglicanos y católicos pudieran orar juntos en ocasiones especiales como las bodas y los funerales. Todos los católicos ingleses acogerían con satisfacción el uso de la lengua materna en la celebración de la misa. Algunos clérigos deseaban una reforma del breviario, incluso en lo referente al uso de la lengua nacional. El «Indice de libros prohibidos», la prohibición de la incineración y otros problemas esperan, a juicio de los ingleses, que se les someta a una profunda revisión[10].

De los aproximadamente veinte millones de habitantes de Escandinavia, unos sesenta mil fieles profesan la fe católica. En Escandinavia algunos temían que el concilio pudiera dificultar aún más los contactos con los hermanos de confesión luterana[11].

Con respecto al futuro concilio, dentro del catolicismo italiano, tenían especial relevancia las declaraciones del cardenal Montini, arzobispo de Milán. El cardenal Montini, en una carta pastoral muy extensa para el tiempo de cuaresma, expuso sus ideas y expectativas sobre el próximo concilio. Montini esperaba reformas internas. Aunque él no advierte sensiblemente «ningún mal arraigado y difundido» en la Iglesia que pudiera suscitar escándalo público, sin embargo la Iglesia necesita renovación espiritual, precisa una nueva vitalidad para no sólo dejar de hacer el mal, sino también para hacer el bien. Montini afirma que un tema importante para el concilio es la eclesiología. Toma como punto de partida «que el concilio Vaticano II debe contar también entre sus temas la cuestión del episcopado, a fin de exponer su origen evangélico, sus dones de gracia sacramental, su magisterio, su autoridad pastoral y su autoridad de jurisdicción, no sólo en lo que respecta a cada obispo en particular, sino también en lo referente al colegio episcopal...». También se tiene en cuenta más intensamente el «sacerdocio real de los laicos». El cardenal Montini acentúa especialmente el encargo ecuménico del concilio, aunque no desconoce los problemas con que se tropieza en el camino hacia la reunificación de los cristianos[12].

9. *Polen blickt auf das Konzil. Verhältnis der Katholiken zum Andersgläubigen*, en *ibid.*, 10-11; la cita en 11.

10. *England blickt auf das Konzil. Was erwarten die englische Katholiken vom Konzil*, en *ibid.*, 11-13.

11. *Skandinavien blickt auf das Konzil. Hl. Messe dem Volk zugänglich machen*, en *ibid.*, 13-14; la cita en 14.

12. HerKorr 16 (1961/1962) 392-394; texto íntegro en A. Rimoldi (ed.), *G. B. Montini. Dis-*

En España la situación se presentaba más bien ambigua. El obispo de Segorbe-Castellón, José Pont y Gol, se lamenta de que deja todavía mucho que desear la intensidad del interés general por el concilio. Ve en el catolicismo español una tendencia al aislamiento, y reclama una apertura hacia la Iglesia universal[13]. Para presentar más intensamente la idea del concilio ante la conciencia de la opinión pública, comenzó a publicarse en Madrid, desde el año 1962, una nueva revista mensual titulada «Concilio»[14]. Parece que en España constituía un problema especial el papel del apostolado seglar. El arzobispo de Zaragoza, Morcillo, en su carta pastoral titulada «Los laicos y el concilio», expresa el deseo de una revalorización del apostolado seglar. Pero, al mismo tiempo, cree necesario que se distinga claramente entre la tarea de los ministros de la Iglesia y el servicio prestado por los laicos en el mundo[15]. En general, la Iglesia española, en vísperas del concilio, se hallaba en una situación de grandes tensiones, y la apertura –que se deseaba obtener por medio del concilio– hacia el sistema de los valores modernos estaba condicionada, entre otras cosas, por la situación de la Iglesia en la España de Franco[16].

El horizonte de expectativas de la Iglesia en los Estados Unidos de América se desprende de la carta pastoral colectiva de los obispos, publicada con ocasión de su reunión anual en agosto de 1962. Los obispos norteamericanos están convencidos de que pueden hacer una contribución especial al concilio, aportando las experiencias de un nuevo tipo de Iglesia, que sólo podía desarrollarse en las circunstancias pluralistas de la sociedad norteamericana de los Estados Unidos. Aunque la Iglesia en los Estados Unidos no es muy rica en tradiciones, sin embargo puede exponer las ventajas «que se derivan para la Iglesia por el hecho de vivir y crecer en una atmósfera de libertad religiosa y política». Sería un modelo y una orientación para el futuro de la Iglesia actual el hecho de que en los Estados Unidos se hubiera logrado una insospechada vitalidad «sin el apoyo de privilegios políticos pero también sin la traba de dependencias políticas». Sobre todo, es importante para los obispos el impulso espiritual que puede brotar del concilio[17].

En Sudamérica se esperaba del concilio una superación de la desoladora situación pastoral y social. Por medio del concilio, la Iglesia universal debe reconocer la responsabilidad que le incumbe ante los hombres. El concilio «manifiesta y refuerza al mismo tiempo una nueva autocomprensión de la Iglesia, que ha de traducirse en una acción solidaria más intensa que hasta ahora»[18]. De la renovación de la liturgia, sobre todo de la introducción de la lengua del pa-

corsi e scritti sul Concilio (1959-1963) (Quaderni dell'Istituto Paolo VI, 3), Brescia-Roma 1983, 72-108.

13. HerKorr 16 (1961/1962) 489s.
14. *Ibid.*.
15. HerKorr 16 (1961/1962) 394s.
16. HerKorr 16 (1961/1962) 560-569.
17. HerKorr 17 (1962/1963) 46-49.
18. Cf. HerKorr 17 (1962/1963) 72s y 167-169 (se hace referencia a un folleto de Fr. Houtart titulado: *Die Kirche von Lateinamerika in der Stunde des Konzils*).

ís, se esperaba una mejor participación del pueblo en el culto divino y una animación de la vida religiosa, que podrían contribuir a superar las costumbres y la mentalidad paganas[19].

En Africa, como se deducía de las palabras de los cristianos y de los sacerdotes de Togo, se esperaba un fortalecimiento del movimiento ecuménico. La división existente entre los cristianos menoscabaría la credibilidad de la labor misionera: «Se experimenta la división entre los cristianos como una calamidad religiosa, que hace que la unidad del amor se resienta por las divergencias doctrinarias; no se ve al cristiano de otra confesión religiosa como un hermano, como sucede en Europa, sino como un competidor, como un adversario». Sobre todo se deseaba también del concilio mejores contactos a nivel de Iglesia universal entre las jóvenes iglesias de misión y las antiguas iglesias europeas. De este modo podrían aliviarse necesidades espirituales y materiales[20].

Estos pocos ejemplos demuestran que la gente sentía por doquier que «la Iglesia que Juan XXIII había convocado a concilio, se estaba desligando de una larga época de desconfianza hacia la historia y de inmovilismo doctrinal, que pensaba que las verdades del evangelio eran más un tesoro a preservar que un bien a difundir»[21].

Casi en el mundo entero se había observado que Roncalli había hecho ver al mundo que los cristianos están llamados hoy más que nunca a dar testimonio de Cristo, presente entre nosotros. Esto había generado una gran expectación ante el inminente concilio. Sobre todo los obispos y los teólogos esperaban con ansia conocer los textos que se les iba a enviar y que se discutirían a partir del 11 de octubre en el aula conciliar.

b) *El envío de los siete esquemas*

El papa Juan XXIII constituyó en la fiesta de pentecostés (5 de junio) del año 1960 las Comisiones preparatorias y los Secretariados y les encargó la preparación de los esquemas para el concilio Vaticano II. En la alocución pronunciada después de las vísperas del domingo de pentecostés, el papa estructuró el concilio en cuatro fases: en primer lugar, la fase general de introducción, toma de posición y «preparación previa» («la antepreparazione»), de que formaba parte especial la solicitud de las sugerencias de los padres conciliares en todo el mundo.

La segunda etapa comprendía la preparación propiamente tal: era la tarea de las once comisiones preparatorias, de los tres secretariados (prensa y medios de comunicación, unidad de los cristianos y administración), así como de la comisión central preparatoria.

19. Cf. *Lateinamerika blickt auf das Konzil*, en KNA, Sonderdienst zum Zweiten Vatikanischen Konzil 20 (1992) 3s.
20. Cf. *Togo blickt auf das Konzil*, en KNA, Sonderdienst zum Zweiten Vatikanischen Konzil 20 (1992) 2s.
21. G. Alberigo, *Cristianesimo e Storia*: CrSt 5 (1984) 577-592; cita en 592.

La tercera etapa incluía la fase conciliar propiamente tal; la cuarta, el solemne anuncio de las decisiones del concilio: «de lo que el concilio ha propuesto determinar, explicar y proponer para la mejora del pensamiento y de la vida, la progresiva profundización del Espíritu y de la acción y la glorificación del evangelio de Cristo, tal como fue aplicado y vivido por la Iglesia»[22].

Los temas de los encargos para el trabajo de las comisiones preparatorias del concilio fueron presentados al papa el 2 de julio de 1960 por el secretario general Pericle Felici, y fueron enviados el 9 de julio, con una carta de acompañamiento, a los presidentes de las diversas comisiones.

Como resultado de esta labor, el secretario general pudo enviar a los padres conciliares en el verano de 1962, es decir, con tiempo suficiente antes de comenzar el concilio, un primer volumen con siete esquemas, que estaban diseñados como base de debate para las congregaciones generales[23]. El 13 de julio de 1962 Juan XXIII decretó que esos siete primeros esquemas, que llevaban el título de: *Primera serie de esquemas de constituciones y decretos*, fueran enviados a los padres conciliares en todo el mundo.

Según el índice del volumen enviado, contiene las siguientes series:

I. El esquema de la constitución dogmática sobre las fuentes de la revelación.
II. El esquema de la constitución dogmática sobre la custodia de la pureza de la fe.
III. El esquema de la constitución dogmática sobre el orden moral cristiano.
IV. El esquema de la constitución dogmática sobre la castidad, el matrimonio, la familia y la virginidad.
V. El esquema de constitución sobre la sagrada liturgia.
VI. El esquema de constitución sobre los instrumentos de comunicación social.
VII. El esquema del decreto sobre la unidad de la Iglesia (la unión con la Iglesia oriental).

«A pesar de las encarecidas súplicas del papa Juan, tan sólo se terminaron siete proyectos de texto...»[24]. A este propósito, llama la atención el que no estuviera preparado aún el esquema que se había considerado un tema central del concilio, a saber, sobre el lugar de los obispos en la Iglesia. Este hecho se interpretó como un intento de la curia de retrasar el debate sobre este espinoso tema.

Pero los siete primeros esquemas eran tan sólo un fragmento de los textos elaborados en las diversas comisiones. Se elaboraron en total setenta esquemas, que abarcaban en total más de dos mil páginas impresas. El arzobispo Lorenz Jaeger describe así la situación:

> El volumen aparecido en 1962 con el título de *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, contiene en 792 páginas todas las decisiones adoptadas por los veinte concilios que se habían celebrado hasta la fecha. Por de pronto, tal contraposición simplificadora muestra que es imposible que el concilio Vaticano II discuta en

22. AD I/1, 101.
23. S/1, 1.
24. P. Hebblethwaite, *Giovanni XXIII. Il papa del Concilio*, Milano 1989, 586.

detalle los esquemas preparados y que pueda adoptar decisiones sobre ellos... Los esquemas elaborados adolecían en general de que las comisiones preparatorias habían trabajado con mucha independencia entre sí, de manera que fueron inevitables las duplicaciones... La comisión central no consiguió suprimir las repeticiones que de ahí se derivaban, ni fue capaz de crear un conjunto uniforme con las diversas propuestas sobre el mismo tema[25].

Esta problemática la vio también Juan XXIII. Por este motivo, presentó las propuestas de las diversas comisiones al cardenal Suenens para pedirle su opinión y rogarle que elaborara un plan para que el trabajo quedase mejor coordinado y pudiera lograrse, en cuanto al contenido, una disposición conveniente de los documentos conciliares. Como respuesta, Suenens elaboró confidencialmente su plan para el concilio y fue presentado públicamente durante la primera sesión, después que la labor del concilio no avanzara en forma debida[26].

El primer lugar entre las constituciones dogmáticas lo ocupa el esquema *De fontibus revelationis*. Se halla estructurado en cinco secciones: I) La doble fuente de la revelación; II) la inspiración, la inerrancia y la estructura literaria de la Escritura; III) el antiguo testamento; IV) el nuevo testamento, y V) la sagrada Escritura en la Iglesia.

En esta estructuración del tema llama la atención el hecho de que se hable de 'dos fuentes' de la revelación (la Escritura y la tradición), pero que en lo sucesivo se omita una dilucidación objetiva del problema de la tradición. En la concepción general se condensa un claro positivismo, que no se muestra tan interesado por las relaciones que sirvan de fundamentación, sino más bien por un asentamiento clarísimo de los hechos como base para la legitimación. Así que se elimina en seguida no sólo la cuestión acerca de la revelación como tal, sino también la cuestión acerca de su origen histórico. El antiguo y el nuevo testamento no se consideran primariamente como testimonios de origen histórico, que influyen en el presente y que constituyen este presente desde la experiencia del pasado, sino –en forma análoga al derecho positivo– se contemplan como un estatuto de la voluntad jurídica divina, que viene dado objetivamente, que no está sometido a la problemática interna de toda historicidad, y que posee validez atemporal. El pensamiento jurídico se convierte en la categoría fundamental para abordar la revelación divina[27].

De importancia central para entender la comprensión que el esquema tiene de la revelación es que sólo el magisterio eclesiástico garantiza la autenticidad y la legitimidad de la revelación.

25. W. Seibel, *Zwischenbilanz zum Konzil. Berichte und Dokumente der deutschen Bischöfe*, Recklinghausen 1963, 161s. (De un artículo del arzobispo de Paderborn Dr. Lorenz Jaeger: *Die erste Periode des Zweiten Vatikanischen Konzils.*)

26. K. Wittstadt, *Erneuerung der Kirche aus dem Pfingstereignis. Léon-Joseph Kardinal Suenens zum 80. Geburtstag*, Würzburg 1984, 113-116.

27. H. Sauer, *Glaube und Erfahrung. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Frankfurt-Berlin-Bern-New York-Wien 1993, 23-24.

En cuanto a la cuestión de las relaciones entre Escritura y tradición, se inflamó en el concilio la confrontación en el marco del debate sobre la revelación. Lo que más se criticó fue la rígida separación entre la Escritura y la tradición. El esquema quería establecer con la mayor nitidez posible la distinción entre la Escritura y la tradición. Se defendía la concepción de que las verdades de la revelación están contenidas en parte en la Escritura y en parte en la tradición oral. Se tuvo en cuenta muy poco que la Palabra revelada de Dios es la única fuente de revelación, «y que Cristo mismo no sólo pronunció la Palabra salvadora, sino que él mismo es también la Palabra viva y eterna de Dios, que se expresa en la Buena Nueva que se trasmite en la proclamación apostólica»[28].

En este esquema, la comprensión de la revelación y la comprensión de la Iglesia se condicionan mutuamente. La sección 1.6 del capítulo primero trata de la cuestión –fundamental para la comprensión de la Iglesia– acerca de las relaciones de cada una de las dos fuentes (Escritura y tradición) con el magisterio eclesiástico. Según ella, el magisterio eclesiástico no está ligado en cuanto a su origen ni a la comunidad de los creyentes ni a la Escritura. Se dice en el esquema: «Pero para que las dos fuentes de la revelación cooperen armónica y eficazmente, como una sola, para la salvación del hombre, el Señor, en su Providencia, las confió como un solo bien de fe, no a los diversos fieles, por doctos que pudieran ser, sino únicamente al magisterio vivo de la Iglesia para su conservación, para su protección y para su interpretación auténtica»[29].

En este esquema se había impuesto muy unilateralmente el punto de vista de una sola escuela, a saber, de la escuela curial en torno al santo Oficio. Contra el esquema se adujo en concreto que el tono era muy negativo.

> El texto y las anotaciones estaban llenas de ansiedad y de recelo; se olfateaba en todas partes peligros para la fe, y errores de los que los fieles debían guardarse. En realidad no era difícil ver en el capítulo primero de *De fontibus* una condena de la concepción de Geiselmann, católico especialista en historia de los dogmas, cuya reinterpretación del decreto tridentino sobre la Escritura y la tradición había tenido gran resonancia. Y no era difícil tampoco ver en los siguientes capítulos advertencias serias contra los especialistas católicos en sagrada Escritura que se acogían con entusiasmo al espíritu abierto de la encíclica de Pío XII *Divino afflante Spiritu*[30].

Quizás el que con mayor acierto expuso el problema fue Yves Congar. Dijo así: «No hay un solo dogma que la Iglesia posea por la sola Escritura, ni un solo dogma que posea por la tradición»[31].

28. E. Stakemeier, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung*, Paderborn 1966 (= Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Band XVIII), 62.

29. S/1, 11.

30. P. Smulders, *Zum Werdegang des Konzilskapitels «Die Offenbarung selbst»*, en E. Klinger-K. Wittstadt, *Glaube im Prozeß*, 99-120; la cita en 104.

31. Citado según X. Rynne, *Die zweite Reformation. Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Entstehung und Verlauf*, Köln-Berlin 1964, 166.

El esquema fue refundido por una subcomisión de la Comisión teológica preparatoria, y fue aprobado no sólo por la reunión plenaria de la Comisión teológica sino también por la comisión central, pero luego fue devuelto, tras la votación y las declaraciones que se produjeron en el aula conciliar[32]. Se había sabido ya en la fase preparatoria que la idea, aquí formulada, sobre las dos fuentes de la revelación dificultaba el diálogo ecuménico, y consolidaba de nuevo las diferencias, en especial con las iglesias protestantes, sobre la comprensión de la revelación. Por eso, el Secretariado para la unidad de los cristianos elaboró un proyecto enteramente nuevo[33].

Al esquema acerca de la revelación le siguió el *Schema constitutionis dogmaticae De Deposito fidei pure custodiendo*[34]. El prólogo habla sobre el derecho y el deber de conservar el bien de la fe (*depositum fidei*). El capítulo primero trata del «conocimiento de la verdad»; el segundo lleva como título: «Dios», y luego viene una sección sobre «La creación y evolución del mundo», y otra sobre «La revelación y la fe». El quinto capítulo habla del «Desarrollo de la doctrina». El sexto, trata de las «Revelaciones privadas»; el séptimo se titula «Acerca del orden natural y del orden sobrenatural». El octavo se dedica al «Pecado original entre los hijos de Adán». El capítulo noveno lleva como título: «Acerca de los novísimos»; y el capítulo décimo: «Acerca de la justificación por medio de Cristo».

Un carácter parecidamente doctrinal y excluyente lo poseía el siguiente esquema, a saber, el *Schema constitutionis dogmaticae De ordine morali christiano*. En el primer capítulo intenta exponer el fundamento del orden moral; el segundo, trata de «La conciencia cristiana»; el tercero lleva como título: «Sobre el subjetivismo y el relativismo ético»; el cuarto trata «Sobre el pecado», y el capítulo quinto se titula: «Sobre la dignidad natural y sobrenatural de la persona humana».

En el mismo estilo estaba redactado el cuarto proyecto, el *Schema constitutionis dogmaticae De castitate, matrimonio, familia, virginitate*. La primera parte consta de dos capítulos: el primero trata de la sexualidad; el segundo, de «la castidad de los célibes». El título general de la segunda es «Sobre el matrimonio y la familia» y consta de tres capítulos. En el primero se desarrolla «el orden del matrimonio cristiano –instituido por inspiración divina»; en el segundo se habla: «Sobre los derechos, los deberes y las virtudes que corresponden al matrimonio cristiano»; y finalmente en el tercer capítulo: «Sobre la familia cristiana, instituida por inspiración divina». La segunda parte termina con exposiciones: «Sobre los derechos y los deberes, así como sobre las virtudes propias de la familia cristiana». La tercera parte trata «Sobre la santa virgini-

32. Cf. H. Schauf, *Auf dem Wege zu der Aussage der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung «Dei Verbum» N. 9a «Quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Scripturam hauriat»*, en E. Klinger-K. Wittstadt, *Glaube im Prozeß*, 66-69; la cita en 66.

33. Cf. E. Stakemeier, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung...*, 62-67.

34. S/1, 23-69.

dad». El esquema finaliza con un epílogo, que pretende ser una *Admonitio brevis*, una breve exhortación[35].

Los esquemas esbozados se redactaron por la Comisión teológica presidida por el cardenal Alfredo Ottaviani. El secretario de la comisión era el padre Sebastián Tromp S.J.. Los esquemas de las constituciones dogmáticas no podían ocultar su firma. Reflejan el espíritu de la teología romana neoescolástica y del santo Oficio. «Como es natural, las personas en torno al cardenal Ottaviani presionaban también en esta misma dirección. Aquí se expresaban todos los objetivos de la 'suprema' congregación para el mantenimiento puro de la fe, ordenados sistemáticamente. Se consignaron cuidadosamente todos los peligros. En los títulos se vislumbraba ya el tono predominantemente negativo: 'mantenimiento puro', 'orden moral', 'castidad', y les seguían luego los catálogos de condenas»[36].

La Comisión teológica daba por supuesto que sus esquemas iban a ser aprobados sin dificultades por el concilio. «El padre Tromp había afirmado lleno de confianza que los proyectos teológicos se habían preparado con tanta profundidad, que el concilio los aprobaría al cabo de unas cuantas semanas»[37]. Pero precisamente estos esquemas suscitaron malestar en muchos obispos. «Las reglas estrictas de la escolástica» y una actitud defensiva fundamental determinaban el tenor de los textos. «Faltaba una perspectiva plural. Se tendía a condenar todo lo que no correspondiera exactamente a la línea seguida hasta entonces»[38].

«También el papa Juan XXIII había leído los textos y tampoco él se sentía satisfecho»[39]. Es verdad que el papa no se manifiestó directamente contra el contenido de los esquemas, «pero le desagradaba el tono de los mismos. En las audiencias criticaba constantemente la gran extensión de los textos que contenían condenas»[40]. Pero Juan XXIII se resistía a intervenir directamente. Quería que se llegase a una confrontación abierta y sincera.

Evidentemente, la curia daba la máxima importancia a las constituciones dogmáticas. Tan sólo en quinto lugar venía el *Schema constitutionis De sacra Liturgia*[41]. Es verdad que al principio se había proyectado empezar por los temas dogmáticos. De los contenidos de la fe en sus definiciones formularias abstractas, debía pasarse por deducción a las cuestiones morales y finalmente a la práctica eclesial.

El esquema presentado por la Comisión preparatoria para una constitución sobre la liturgia fue discutido en la comisión central el día 3 de abril de 1962;

35. S/1, 71-96.

36. M. von Galli-B. Moosbrugger, *Das Konzil und seine Folgen*, Luzern-Frankfurt a. Main 1966, 116.

37. P. Smulders, *Zum Werdegang des Konzilskapitel «Die Offenbarung selbst»*, en E. Klinger-K. Wittstadt, *Glaube im Prozeß*, 99-120; la cita en 100. Cf. *supra*, el *Diario* de Tromp.

38. Cardenal H. de Lubac, *Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*, München-Zürich-Wien 1985, 19.

39. M. von Galli-B. Moosbrugger, *Das Konzil und seine Folgen*, 116.

40. H. de Lubac, *Zwanzig Jahre danach...*, 21.

41. S/1, 157-201.

pero no se llegó a ningún resultado definitivo. El esquema fue remitido a la tercera subcomisión, presidida por el cardenal de la curia Carlo Confalonieri. La subcomisión perfeccionó el esquema dándole la forma en que fue presentado el 13 de julio de 1962.

«Cuando los miembros y los consultores de la comisión preparatoria volvieron a ver el esquema sobre la liturgia, ahora en su edición oficial, no pudieron menos de comprobar que se había alterado en los puntos más importantes. Claro que a un lector no informado, aun ahora le parecía que el esquema seguía siendo un buen trabajo»[42].

Se modificaron sobre todo aquellos pasajes que preveían una descentralización de la decisión sobre cuestiones litúrgicas.

> La potestad de la autoridad eclesiástica competente de un territorio no consistía ya en adoptar decisiones que tuvieran fuerza de ley, sino que había quedado cercenada hasta convertirse en la facultad de hacer propuestas ante la santa Sede. Por eso, no se podía hablar ya en absoluto de «potestad». Esta modificación era decisiva, pues con ella no quedaban ya en manos de los obispos, entre otras cosas, el permiso para utilizar la lengua materna, la decisión sobre ciertas adaptaciones y la adopción de decisiones en casos limitados a lugares concretos, tal como lo habían previsto las nuevas normas jurídicas dentro de ciertos límites[43].

No se trataron ya los temas del «cáliz para los laicos» ni del rezo del breviario en lengua materna; la concelebración sólo se permitía en casos excepcionales.

Pero los miembros de la Comisión preparatoria pusieron en conocimiento de estas modificaciones a los padres conciliares. En la discusión que tuvo lugar en la primera sesión del concilio se retornó al texto original[44].

Resumiendo, podemos afirmar: «La comisión para la liturgia había trabajado bien, y aunque su proyecto disgustó a los partidarios decididos del latín, supo presentar hábilmente sus propuestas como continuación de las reformas litúrgicas iniciadas por Pío X y Pío XII»[45].

Era evidente que en la curia había sectores que querían impedir una renovación efectiva de la liturgia. Estaban descontentos del proyecto presentado por la comisión litúrgica. El secretario de la comisión litúrgica, Bugnini, no sólo fue desposeído de su oficio de secretario, sino también de su cátedra en la Universidad de Letrán y, finalmente, fue desterrado de Roma.

Caprile no cree que las intervenciones fueran de tanta trascendencia. Dice que el texto no se modificó en sus rasgos esenciales, y que quedó simplificado sencillamente por la omisión de las *declarationes*[46].

42. H. Schmidt, *La costituzione sulla sacra liturgia. Testo – genesi – commento – documentazione,* Roma 1966, 120.
43. *Ibid.*
44. Cf. A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, 40ss.
45. P. Hebblethwaite, *Giovanni XXIII*, 586.
46. Cf. Caprile I/2, 511-512; pero Caprile menciona en la nota 2 a pie de página la crítica del P. Hermann Schmidt.

Por tanto, mientras que determinados sectores de la curia veían con recelo el esquema sobre la liturgia, éste tuvo amplia aceptación entre el episcopado, incluso en la «versión censurada». En su disposición fundamental se le había dado un acento pastoral y positivo.

El esquema comprende ocho capítulos:

1. Principios generales para la renovación de la liturgia.
2. El santo sacramento de la eucaristía.
3. Los sacramentos y los sacramentales.
4. El «oficio divino».
5. El año litúrgico.
6. El ornato litúrgico.
7. La música sacra.
8. El arte sacro.

Hay que destacar especialmente el capítulo primero, en el que se desarrollan los principios generales sobre la esencia de la sagrada liturgia y sobre su importancia para la vida de la Iglesia. Más todavía que en las cuestiones puramente externas de los actos litúrgicos, aparece aquí el núcleo de una nueva perspectiva del culto divino, una perspectiva que vuelve también su mirada hacia la concepción de la Iglesia. En la liturgia se trata de la acción de Dios con el hombre, de los efectos de esa acción en la vida cotidiana, del pueblo de Dios, y del sacerdocio universal, que durante tanto tiempo se había puesto entre paréntesis, y que constituye el presupuesto para el servicio del sacerdocio ministerial, en una palabra, se trata de «aquella íntegra visión de Dios, que es esencial y característica del cristianismo y que corresponde a los tiempos actuales, pero que muy difícilmente se reconocía en las formas litúrgicas de ayer»[47].

Las condiciones previas para la constitución sobre la liturgia eran especialmente favorables. Podía cosecharse ahora el fruto de lo que durante tanto tiempo se había iniciado ya en el movimiento litúrgico. Hay que señalar especialmente a los papas Pío X y Pío XII. Destacados representantes del movimiento litúrgico fueron, por ejemplo, el cardenal Lercaro y el profesor Jungmann. La idea directriz era: cuanto más cerca está de la fuente, más cristalina es el agua.

Mario von Galli escribe:

> Por eso, no es de extrañar que la Comisión preparatoria para la liturgia pudiera presentar un texto que agradase desde un principio a los obispos. Era el único texto. El único que conservó esencialmente su forma original. Se volvieron contra él tan sólo algunos grupos de obispos en cuyos países no se había consolidado aún debidamente el movimiento litúrgico, como los Estados Unidos de América. El cardenal Spellman dijo que las ideas de los centros litúrgicos eran «ensueños románticos de eruditos excéntricos»; otro prelado llegó a hablar incluso de gente «medio chiflada». Pero el verdadero centro de resistencia lo constituyó la curia romana. Se trataba de aquellas personas para quienes la liturgia y las rúbricas significaban lo mismo. No presentían el mal que se les venía encima[48].

47. Archivo Döpfner.
48. M. von Galli-B. Moosbrugger, *Das Konzil und seine Folgen*, 118.

El sexto esquema estaba dedicado a una cuestión que en sí era actual, a saber, *los medios de comunicación social*. Al mismo tiempo, el esquema hizo ver los problemas que tenía la Iglesia para abordar adecuadamente temas de este tipo[49].

En un proemio se habla sobre la importancia de los medios de comunicación social. La primera parte contiene ideas fundamentales de la doctrina de la Iglesia sobre la importancia de esos medios y sobre su recto uso. El derecho y el deber de la Iglesia a manifestarse sobre este tema con sus enseñanzas y su actividad pastoral se deducen de su misión. La Iglesia está al servicio del hombre, incluso para que éste cumpla la tarea que le incumbe en el mundo. Y lo decisivo en todo ello es la primacía del orden moral en general. La primera parte termina con exposiciones sobre los deberes de algunos grupos de personas y de las autoridades civiles. La segunda se ocupa de la utilización de los medios de comunicación por la Iglesia. La tercera parte contiene propuestas para asegurar el cumplimiento de las tareas en este ámbito, el estatuto jurídico y los deberes de los clérigos y los religiosos que trabajan en este sector, y también los derechos y deberes de los laicos. La cuarta parte está dedicada a los diversos medios de comunicación en concreto. Una sección habla de la prensa, de las agencias de noticias –aquí se propone la fundación de una agencia católica internacional de noticias–, de las revistas ilustradas, de los periódicos y de la prensa católica; la segunda sección se ocupa del cine; la tercera, habla de la radio y la televisión y de que se tengan en cuenta las formas jurídicas y organizativas, y se aborda el tema de las emisiones religiosas para los territorios de misión. Se aborda también el ámbito de los «comics», de los discos y las cintas sonoras, de los carteles, las hojas volantes y otras formas parecidas de publicidad. El proyecto termina con la petición de que, por encargo del concilio, se redacte una directriz pastoral para todo el ámbito de la Iglesia. También este esquema termina con una exhortación final.

El esquema, en todo su plan, fue poco convincente, contenía numerosos lugares comunes y apenas hacía justicia a la función de los medios de comunicación en una sociedad moderna y abierta.

El último esquema estaba dedicado al ecumenismo. Con el título *De Ecclesiae unitate «Ut omnes unum sint»*, se abordaron en 52 números las siguientes cuestiones parciales: la obra redentora; sobre la Iglesia terrenal y la celestial; la Iglesia jerárquica; la unidad de la Iglesia visible bajo Pedro; la unidad de la Iglesia invisible; la unidad en la diversidad; las pérdidas por la división; los vestigios de la unidad; las obras de la Iglesia para establecer la unidad; los medios sobrenaturales, los medios teológicos, los medios litúrgicos, los medios jurídicos y disciplinares, los medios psicológicos, los medios prácticos; las condiciones y los caminos para la unidad[50].

El esquema sobre la unidad de las iglesias *Ut omnes unum sint* sólo se refería a las iglesias orientales. Por tanto, acentuaba la unidad de la Iglesia, basada en el órgano rector, es decir, en Pedro y sus sucesores, pero tenía en cuenta tam-

49. S/1, 240-250.
50. S/1, 251-268.

bién las dificultades de los hermanos orientales separados y acentuaba la verdad de la afirmación de que la unidad no se puede alcanzar a costa de la verdad. Se exponía después el modo y las condiciones para la reconciliación, debiendo conservarse siempre todo lo que pertenecía a la herencia religiosa, histórica y psicológica de las Iglesias orientales. Sin embargo, el esquema carecía de genuino espíritu ecuménico, lo cual se veía, entre otras cosas, por el hecho de que no se hablaba de la culpa y del fallo de los católicos en la historia de la Iglesia, cuando se produjeron las diversas separaciones[51].

Pero la mayor deficiencia del esquema consistía en que sólo se tenía en cuenta a las Iglesias orientales, mientras que no se mencionaba a las Iglesias protestantes de occidente. Faltaba una genuina perspectiva ecuménica. Precisamente el cardenal Bea y su Secretariado para la unidad, de reciente creación, se hallaban comenzando su labor. El cardenal Bea se había esforzado mucho por eliminar la crispación existente en la atmósfera entre la Iglesia católica romana y las demás confesiones cristianas. Y, así, en agosto de 1962 Bea visitó al arzobispo de Canterbury, Michael Ramsey. Quería acentuar públicamente la finalidad ecuménica del concilio, tal como la había expresado incesantemente Juan XXIII.

c) *Las reacciones de los obispos*

Los obispos no recibieron hasta agosto los siete esquemas, y tenían sólo de plazo hasta el 15 de septiembre de 1962 para presentar sus propuestas de enmienda, lo cual a muchos les parecía imposible[52]. Se expresó la queja de que los esquemas se enviaran a los obispos con poquísimo tiempo antes del comienzo del concilio, de tal manera que resultaba imposible estudiarlos a fondo y hacer una valoración crítica de los mismos[53].

A pesar de la brevedad del plazo, hubo 176 futuros padres conciliares que presentaron sus «animadversiones» contra los esquemas. Esto quiere decir, desde luego, que menos del 10% de los que más tarde fueron padres conciliares manifestaron su opinión con respecto a los esquemas, pero las propuestas se distribuyen entre treinta y ocho países y se hallan representadas todas las partes de la tierra, de tal modo que aparece un interesante perfil representativo. Es verdad que gran parte de las respuestas (38) procedían de Italia, pero esas cartas se limitaban casi siempre a ser expresiones retóricas de cortesía y a formular algunas observaciones sobre cuestiones estilísticas y de concepto; una crítica sustancial se encuentra sobre todo en las «animadversiones» procedentes de Francia (28) y de los territorios de influencia francesa (las antiguas colonias francesas, la parte francófona del Canadá), de Alemania (11) y de los Pa-

51. Cf. H. Reuter, *Das II. Vatikanische Konzil. Vorgeschichte-Verlauf-Ergebnisse dargestellt nach Dokumenten und Berichten*, Köln ²1966, 32.

52. Cf. Archivo Döpfner, 7 septiembre 1962, «Döpfner al padre Bernhard Häring».

53. Cf. Archivo Döpfner, «Cardinal Paul Emile Léger a Döpfner.

íses Bajos, pero también en cartas procedentes de obispos de los países en desarrollo y de los territorios de misión[54].

El cardenal Pierre Gerlier, de Lyon, reconoce que hay contradicción manifiesta entre las exposiciones que se hacen en los esquemas dogmáticos y las expectativas eclesiales y seculares que se habían tenido con respecto al concilio. Juan XXIII había hablado de una renovación de la Iglesia y había prometido una orientación ecuménica del concilio. Los textos tenían, sí, un alto nivel filosófico y teológico, pero no expresaban acertadamente el problema de la tarea pastoral que correspondía a la Iglesia en el mundo moderno. No se había tenido en cuenta la intención del santo Padre de celebrar un concilio pastoral. Por eso, Gerlier piensa que, antes de entrar en discusiones de detalle sobre los esquemas, es preciso aclarar básicamente la cuestión acerca de la finalidad y de la tarea del concilio. En tal aclaración sobre los fines tiene que verse claramente una nueva orientación de la mirada de la Iglesia, es decir, que lo que debe preocupar a la Iglesia es el dar testimonio del amor del Padre. La Iglesia debe expresar que ella quiere ayudar y contribuir en todo al fomento de la convivencia fraternal, pacífica y solidaria de los hombres. El cardenal de Lyon acentúa que no deben ser los teólogos, a quienes suele faltar la sensibilidad para las cuestiones pastorales, los jueces en materia de fe. El concilio no debe convertirse en un concilio de teólogos, sino que ha de ser un concilio de obispos, los cuales, unidos con el santo Padre, deben llevar a todos los hombres la palabra de salvación[55]. Preocupaciones y deseos parecidos los expresa Alfred Ancel, obispo auxiliar de Gerlier. Escribe así: «...Mucho me temo que la forma en que se presente la sagrada doctrina no corresponda al fin que Juan XXIII perseguía cuando convocó el concilio». A los textos les falta sobre todo la orientación positiva de una proclamación sencilla del mensaje de salvación: «Lo que se espera no es ni una lista de errores que de diversa manera se dirijan contra la fe, ni una exposición escolástica de las verdades de la fe, sino una comunicación clara y viva de la verdad que Dios reveló a los hombres». Ahora bien, los textos dogmáticos recuerdan las clases de teología y de filosofía que reciben los estudiantes. «Al leer el texto, yo me acordaba de las lecciones de los profesores de la Gregoriana, de las lecciones a las que yo asistí antaño con mucho provecho; sin embargo, tengo que confesar sinceramente que no me pareció posible dar mi voto favorable a un texto como el que es presentado al mundo –como quien dice– por los obispos reunidos en el concilio juntamente con el papa»[56].

De un tenor parecido es la crítica del obispo de Namur, Andreas M. Charue: «El concilio no puede hacer de santo Oficio». En efecto, no se trata de la puntualización teológica de diversas cuestiones particulares, no se trata de formular condenas, sino de una proclamación sencilla de la buena nueva[57].

54. Cf. AS App., 67-350.
55. Cf. AS App., 77-79.
56. Cf. AS App., 90-93.
57. Cf. AS App., 135-143.

En todas las objeciones propuestas por los franceses se expresa la crítica de que los esquemas enfocan únicamente la perspectiva «ad intra», y ésta incluso en una forma muy restringida, mientras que la perspectiva de las cuestiones «ad extra» no se toma en consideración, siendo así que en esta última es donde están las expectativas de la gente, a saber, que la Iglesia llegue a una sana y fecunda relación con el mundo, con la ciencia, con los no creyentes y con las personas de otras creencias. Se recoge aquí una perspectiva que en la época preparatoria apenas se había conocido, pero que, después de largos debates en el concilio, habría de conducir a la Constitución pastoral *Gaudium et spes*. Hay que reconocer que los obispos franceses se hallaban muy especialmente sensibilizados para esta problemática, fruto indudable de la renovación de la teología en Francia durante el segundo tercio del siglo XX (cf. las exposiciones sobre los *periti*).

Así lo confirman también las objeciones, especialmente extensas, del arzobispo de Aix-en-Provence, Charles de Provencheres[58], y del obispo coadjutor de Estrasburgo, Léon Artur Elchinger[59]. Este último se refiere a las tareas de la Iglesia en un mundo cada vez menos cristianizado y más secularizado. Y pregunta: «¿Por qué la Iglesia tiene que dirigirse a las naciones?». Elchinger subraya: «La Iglesia ha de ir al encuentro de las personas que buscan, estén donde estén, para –en nombre de Dios– poder ser amiga de ellas. Pues la Iglesia ha de trasformar el mundo moderno. No debe aguardar a que las personas vengan a la Iglesia, sino que ella misma ha de salir a su encuentro. La Iglesia no debe limitarse a rechazar y refutar el ateísmo moderno como una herejía, sino ha de tratar con todas sus fuerzas que ese ateísmo ni siquiera pueda surgir ni entre sus hijos ni entre todos los hombres. Elchinger habla luego de las dificultades del cristiano en un mundo que todavía no es cristiano. Plantea la cuestión de la «tolerancia espiritual»; menciona los lazos entre la Iglesia y la sociedad burguesa. En el epílogo de su *votum* dice literalmente el obispo: «La Iglesia está dispuesta a purificar su conducta y su acción, tratando para ello de penetrar en el mundo. La Iglesia no aspira a dominar, sino a servir (cf. Mt 20, 25-28). Ella se propone inspirar en las personas una saludable inquietud; luego, cual levadura, quiere impregnar al mundo, para ser finalmente entre los hombres una luz radiante y una verdad segura»[60].

La Conferencia episcopal del Chad dirigió una carta muy valiente al papa y a la curia. Los cuatro obispos del país, franceses de nacimiento, reclaman una extensa reforma de las estructuras de la Iglesia. Hacen referencia a un documento de los obispos del Congo, del 4 de julio de 1962, en el que la catolicidad se entiende como unidad en la diversidad («Catholicité – Unité dans la Diversité»), lo cual implica una serie de consecuencias para la vida de la Iglesia. Por eso, se cuestiona especialmente el centralismo romano, y, basándose en una teología del episcopado, se afirma que habría que acentuar la responsabilidad

58. Cf. AS App., 160-167.
59. Cf. AS App., 173-180.
60. Cf. AS App.,. 177s.

comunitaria y apostólica de los obispos, y que de igual modo habría que ampliar la posibilidad de acción del obispo local. La diversidad de las necesidades de la Iglesia universal requeriría que, en el plano nacional y en el regional, los obispos pudieran adoptar decisiones independientemente, sobre todo en cuestiones de liturgia y de administración de sacramentos. Se reclama que la cuestión de la reforma de la curia romana figure en el orden del día del concilio. Además de la descentralización de las competencias, sería conveniente también una internacionalización de la curia. Debe trasformarse también la imagen exterior del Vaticano:

> Es extraordinariamente importante que Roma inspire al mundo cristiano respeto y amor evangélico, no sólo con las palabras y hechos del sumo pontífice, sino también en la estructura, el ceremonial y los demás signos externos que rodean la venerable persona del papa y de sus colaboradores. ¡Ojalá que esta exterioridad del papado esté en línea con la sencillez evangélica, el espíritu de pobreza y de caridad que debe resplandecer en la Iglesia![61].

Tendría que modificarse igualmente la estructura del santo Oficio; sobre todo deben estar representadas también las diversas corrientes teológicas.

Con mucho detalle se ocupa el arzobispo de Saint Boniface, en el Canadá, Maurice Baudoux, de los siete esquemas. También él se lamenta especialmente del tono negativo y apologético en que están redactadas extensas partes de los textos. El estilo y la forma de expresión no acertarían con la verdadera finalidad del concilio[62]. Fueron de este mismo parecer muchísimos obispos. De manera concisa pero acertada caracteriza el arzobispo de Santiago de Chile, cardenal Raúl Silva Henríquez, los primeros esquemas, a los que califica de «nimis apologetica», «nimis iuridica et scholastica»[63]. El abad Christopher Butler, presidente de la congregación inglesa de los monjes benedictinos, pregunta con razón, refiriéndose a los cuatro primeros esquemas: «Verbum quidem 'anathematizismus' abest; sed nonne verbum 'damnatus' prope idem sonat?»[64].

Los obispos alemanes no se quedan tampoco atrás en su crítica de los esquemas. El cardenal Frings, de Colonia, acentúa que el esquema «de deposito fidei pure custodiendo» no se puede presentar de ningún modo al concilio («minime aptum»; «ita insufficiens»). Los demás esquemas de la Comisión teológica deberían refundirse a fondo. Es muy de lamentar que se hayan tenido tan poco en cuenta las propuestas de la comisión central. Por eso, los esquemas necesitan un debate abierto en sesión plenaria del concilio[65]. Casi de igual tenor son los reproches del obispo Hengsbach de Essen: «Modus dicendi in quattuor prioribus schematibus nimis negativus, apologeticus et polemicus esse, neque, in pluribus, hodierno statui studiorum theologicorum adaptatus videtur»[66].

61. AS App., 340-349; la cita en 341s.
62. AS App., 99-110.
63. AS App., 82-85; la cita en 82.
64. AS App., 122-123; la cita en 122.
65. AS App., 74-77.
66. AS App., 211s.

Los obispos alemanes critican especialmente en los textos la falta de tono ecuménico de fondo.

Los cuatro primeros esquemas de la Comisión teológica fueron recibidos con gran decepción por muchos obispos. «Los obispos alemanes opinaban que había que rechazar de plano los esquemas dogmáticos»[67]. Durante la reunión de la Conferencia episcopal en Fulda, en agosto de 1962, los obispos alemanes se manifestaron en esta dirección. En los apuntes del cardenal Döpfner se lee lo siguiente: «La Comisión teológica: lo que más preocupa; muy negativa». Döpfner califica la labor de esta comisión como «especialmente importante, por ser fundamental, pero también especialmente problemática»[68].

En la extensa correspondencia epistolar, recibida por el cardenal Döpfner, los obispos alemanes subrayan incesantemente que «la exigencia pastoral no se pone suficientemente de relieve en los textos»; así pensaban también, por ejemplo, el cardenal Paul Emile Léger de Montreal, los cardenales Suenens, Alfrink y Liénart[69]. El obispo coadjutor Elchinger mantuvo intensa correspondencia con el cardenal Döpfner. Deseaba que se intensificaran los contactos entre el episcopado alemán y el episcopado francés y que hubiera entre ambos una estrecha colaboración en el concilio. El alsaciano Elchinger se ofrecía para hacer de mediador entre ambos episcopados. Elchinger escribe a Döpfner: «No podemos aceptar los esquemas de la constitución dogmática. El cardenal Tisserant, con quien hablé no hace mucho, y que tiene gran esperanza en usted [Döpfner], es de la misma opinión»[70].

Los esquemas enviados despertaron en muchos obispos una saludable inquietud y aceleraron la adopción de decisiones. Se formó ya desde un principio un grupo de obispos que observaban con preocupación el desarrollo de los acontecimientos. Intensificaron sus contactos entre sí; estaban de acuerdo en que un concilio que siguiera la dirección marcada previamente por los esquemas, conduciría a una gran decepción y significaría un gran revés para la Iglesia. En colaboración con teólogos abiertos, comenzaron a preparar nuevos documentos, que recogían las intenciones manifestadas también constantemente por el papa Juan XXIII. Se redactaron comentarios a los esquemas y se elaboraron contrapropuestas, que fueron distribuidas entre los obispos. En todo ello desempeñó seguramente un papel decisivo (para el concilio) la colaboración de importantes cardenales, que podían hablar en nombre del episcopado de todo un país. Por ejemplo, el cardenal Léger de Montreal envió al cardenal Frings de Colonia una carta dirigida al papa Juan XXIII, con el ruego de que también él la firmase. Además del cardenal Döpfner, se ganó para esta idea común a los cardenales König de Viena, Alfrink de Utrecht, Montini de Milán, Liénart de Lille y Suenens de Malinas[71].

67. Y.-M. Congar, *Erinnerung an eine Episode auf dem II. vatikanischen Konzil*, en E. Klinger-K. Wittstadt, *Glaube im Prozeß*, 22-32; la cita en 22.

68. Archivo Döpfner.

69. *Ibid.*

70. *Ibid.*

71. Cf., sobre esta problemática, Archivo Döpfner, 27 agosto 1962, «Léger a Döpfner»; 24

El cardenal Döpfner recibió el 21 de septiembre de 1962 un documento elaborado por el P. Yves Congar. Su *Projet de Déclaration initiale* contenía los puntos que muchos obispos franceses habían mencionado ya en sus observaciones enviadas a Roma, por lo cual es sumamente probable que este documento hubiera circulado ya anteriormente entre los obispos franceses.

La idea de una proclamación inicial se debe al padre Chenu[72]. Congar, que recibió a mediados de septiembre el texto de Chenu, asintió globalmente al propósito y ofreció su colaboración. Pero Congar pensaba que las exposiciones necesitaban mejorarse desde el punto de vista religioso y teológico. Congar informó sobre el propósito a los cardenales Liénart, Alfrink, König, Döpfner, Montini, Frings y Suenens, a los obispos Marty de Reims y Hurley de Durban, a los obispos Charue, Weber y Ghattas y al pueblo. Recibió respuestas de asentimiento de Liénart, Alfrink y Döpfner. Liénart consideró conveniente proyectar un texto, tal como había sido redactado por Chenu en francés y había sido corregido por Congar y ampliado con un párrafo sobre el ecumenismo. Congar envió a Küng el texto refundido, que debía traducirse al alemán. Por este motivo, Küng se reunió con Congar en Estrasburgo.

Küng compartía la crítica que Congar hacía de los esquemas. Creía que los cuatro esquemas teológicos, así concebidos, no era posible corregirlos, y había que instar a que fuesen rechazados en su totalidad. Además, había que aspirar a que los esquemas prácticos fueran los primeros en ser discutidos en el concilio, y que sólo después se hiciera lo mismo con los teológicos. Küng y Congar estuvieron de acuerdo en dirigirse con este motivo a los obispos. Proyectaron una carta que Küng tradujo al latín y que Congar se encargó de remitir. Küng deseaba que el texto fuera firmado por conocidos teólogos. Congar exhortó a ser prudentes en este punto, porque no había que dar la impresión de que se estaba desarrollando un concilio paralelo de teólogos para influir en el verdadero concilio de obispos. Congar se mostró también escéptico, frente a la opinión de Küng, en cuanto a la idea de celebrar en Roma una asamblea de teólogos durante el concilio. Esa asamblea sólo sería aceptable si participaban también en ella los teólogos de orientación integrista. No convenía suscitar la más mínima sospecha de que se estaba urdiendo un complot de teólogos, que provocaría a los teólogos de orientación escolástica, que numéricamente seguían siendo la mayoría.

El día 1 de octubre se envió el texto latino del padre Chenu a los cardenales Liénart, Suenens, Döpfner y Alfrink, que se habían declarado a favor del proyecto. Congar entregó al arzobispo Weber, el día 2 de octubre, la versiones francesa y latina. Weber informa a Congar de que él había trasmitido al carde-

septiembre 1962, «Döpfner a Alfrink». Cf. G. Routhier, *Les réactions du cardinal Léger à la préparation du Vatican II*: Revue d'Histoire de l'Eglise de France 80 (1994) 281-301.

72. Las siguientes referencias proceden de las anotaciones del diario del P. Yves Congar. Cf. A. Duval, *Le message au monde*, en *Vatican II commence*, 105-108. Chenu ofrece sus observaciones en *Notes quotidiennes au Concile*, edición crítica e introducción por A. Melloni, Paris 1995.

nal Cicognani una petición para que se adoptara una medida en el sentido propuesto por el padre Chenu junto con el obispo Elchinger.

Los obispos alemanes y franceses encargaron al padre Rahner que redactara un texto «que rechazase los esquemas elaborados por la Comisión teológica»[73].

Los obispos holandeses discutieron los esquemas en s'-Hertogenbusch. Se presentó la propuesta de redactar un comentario y distribuirlo entre los padres conciliares, con el fin de llamar la atención sobre los puntos débiles de las constituciones dogmáticas. Se abogó porque el esquema sobre la liturgia fuese el primero en figurar en el orden del día. Se publicó anónimamente un comentario, debido al padre Edward Schillebeeckx. Este abogaba[74] porque «se redactaran completamente de nuevo los cuatro primeros esquemas». Se sugería que el concilio se abstuviera de zanjar cuestiones que todavía eran controvertidas entre los teólogos. Tanto en el lenguaje como en el tratamiento de las cuestiones había que evitar el estilo académico y «se debía proclamar la buena nueva con buena voluntad y en forma positiva». De este comentario se hicieron traducciones al latín, al inglés y al francés[75].

Suenens, a propósito de la acogida de los siete primeros esquemas, informa que él, juntamente con Döpfner y otros cardenales, había escrito una carta al papa para hacerle ver claramente que gran parte de los esquemas no debía presentarse al concilio, porque había que contar con que iban a ser rechazados.

También la elección de los miembros de las comisiones conciliares, que tuvo lugar al comienzo mismo del concilio, había sido preparada ya antes de que los padres llegasen a Roma. Las declaraciones de los cardenales Liénart y Frings, en la primera congregación general, en las cuales rechazaban los procedimientos para la elección propuestos por la curia, habían sido proyectadas atinadamente. Así lo acentúa la referencia que se halla en el diario del padre Yves Congar, y que habla de que el obispo Elchinger le había visitado el día 3 de octubre de 1962, pidiéndole que le facilitase una lista de obispos que le pareciesen apropiados para actuar con una orientación abierta.

Más de lo que han puesto de relieve hasta ahora las investigaciones, había importantes obispos, especialmente los miembros de la comisión central, que se hallaban en estrecho contacto, aun antes de comenzar el concilio, de tal forma que los choques, a menudo muy fuertes, que se produjeron en la primera sesión, no fueron tan sólo producto de la dinámica de grupos en el trascurso del concilio, sino que se habían diseñado ya en los meses anteriores a él, aunque esta circunstancia había permanecido oculta en buena parte a la opinión pública. Hubo obispos que se mostraron especialmente decepcionados e incluso provocados por el proceder arbitrario de la Comisión teológica, que no permitió que se recogieran sino de forma incompleta en los esquemas las sugerencias y

73. M.-D. Chenu, *Ein prophetisches Konzil*, en E. Klinger-K. Wittstadt, *Glaube im Prozeß*, 16-21; la cita en 16.

74. J. Y. Jacobs., *Met het oof op een andere Kerk. Katholiek Nederland en de voorbereiding van her Tweede Vaticaans Oecumen. Concilie 1959-1962*, Baarn 1986.

75. Cf. HerKorr (septiembre 1962). Cf. J. A. Brouwers, *Vatican II, derniers préparatifs*, en *Vatican II commence*, 353-355.

críticas hechas incluso por la Comisión central. El cardenal Döpfner se queja a este propósito «de que los teólogos abiertos, que eran propiamente consultores, habían quedado muy marginados»[76].

Un papel especial entre las instituciones de la curia, lo desempeña el Secretariado para la unidad, presidido por el cardenal Bea. Este compartía las ideas del episcopado abierto. Era consciente de las limitaciones de las propuestas hechas por la Comisión teológica. Por eso, en el Secretariado para la unidad se elaboró un segundo esquema sobre las fuentes de la revelación, que habría de desempeñar un papel importante en el debate durante la primera sesión[77]. El Secretariado elaboró igualmente un esquema sobre el discutidísimo problema de la tolerancia y de la libertad religiosa[78].

Como prueban las observaciones mismas hechas a la curia y demuestran también las discusiones que hubo en el fondo de todo ello[79], se fue imponiendo en general el deseo de que se pospusieran los esquemas dogmáticos y de que la labor del concilio comenzase por el esquema sobre la liturgia.

Ahora bien, las reacciones de todos los obispos ante los siete primeros esquemas enviados no fueron, ni mucho menos, negativas. Hubo también numerosas voces positivas. Antes ya del concilio se fueron formando grupos que, durante el concilio, se enfrentarían en mayor o menor grado. En términos globales hubo dos direcciones del pensamiento: los que se hallaban determinados más bien por un enfoque bíblico y patrístico, y los que se regían sobre todo por conceptos jurídicos o de ordenamiento. Las diferencias fundamentales llegan a estar clarísimas en la valoración del esquema sobre las fuentes de la revelación. Y, así, entre los patrocinadores del *De fontibus* se encontraban los cardenales Ruffini y Siri; además, la gran mayoría del episcopado español. Sin emitir un juicio de valor, habrá que decir que en este campo se veían los problemas de manera totalmente diferente, predominaba una idea completamente distinta de la pastoral, resaltaba más lo académico. Desde la perspectiva española, el esquema poseía suficiente estilo pastoral. También el patriarca de Lisboa, cardenal Manuel Gonçalves Cerejeira consideraba el esquema como base aceptable para el debate. Igualmente el cardenal Jaime de Barros Cámara, de Río de Janeiro. Se vio en el esquema una clara confirmación de la doctrina católica, como declaraba, por ejemplo, el arzobispo de Los Angeles, cardenal James Francis L. McIntyre. En la misma línea se movía el cardenal Antonio Caggiano, de Buenos Aires. También el patriarca de Venecia, cardenal Giovanni Urbani era patrocinador del esquema. Con frecuencia el único argumento que se aducía era que el texto había sido preparado por muchos «varones doctos».

En resumen habrá que decir que los críticos del esquema procedían principalmente de Alemania, Francia, Bélgica y los Países Bajos, mientras que los

76. Archivo Döpfner.

77. Cf. E. Stakemeier, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung*, 62-70.

78. Cf. Archivo Döpfner, 24. julio 1962, «Bea a Döpfner».

79. Cf. Archivo Döpfner, por ejemplo, una carta del obispo Josef Stangl al cardenal Döpfner, donde refiere que el 10 de octubre, es decir, al comienzo del concilio, había presentado una propuesta de personas importantes para que se comenzara por el esquema sobre la liturgia.

patrocinadores eran naturales de España, Portugal e Italia. América del Norte y América del Sur no ofrecen una imagen uniforme. Es probable que en Norteamérica la influencia irlandesa condujera principalmente al enjuiciamiento positivo del esquema *De fontibus*.

De manera parecida a lo que sucedió con la cuestión acerca de las fuentes de la revelación, los espíritus se dividían con respecto al uso de la lengua materna en el culto divino. Pero era muy prudente la actitud de muchos obispos ante el uso de la lengua materna en la liturgia. Se dice en el esquema: «El uso del latín podría conservarse en la liturgia occidental. Sin embargo, como en no pocos ritos se generaliza el uso utilísimo de la lengua nacional, podría concedérsele un margen más amplio en la liturgia, principalmente en las lecturas e instrucciones y en algunas oraciones y cánticos»[80]. Por eso, el presidente de la congregación benedictina de Beuron, Benedikt Reetz, desea que se añadan las palabras siguientes a la primera frase del artículo: «sed usus moderatus linguae vulgaris concedatur»[81].

Pero hubo también voces que se alzaron en contra de reformas litúrgicas demasiado extensas. El arzobispo de la ciudad brasileña de Diamantina, Sigaud Geraldo de Proença, escribe:

> 1) No hay que introducir demasiadas novedades en la liturgia, para que el pueblo católico no piense que la Iglesia ha ido descaminada durante mucho tiempo. 2) La diversidad que se permita a las diferentes regiones debe realizarse de tal manera, que no se destruya ni se debilite la característica común del rito. La unidad de la liturgia romana es en todo el mundo causa y expresión de aquella conciencia que hace que los católicos de diversas regiones se sientan casi institivamente como hermanos los unos de los otros, y que evoca un sentimiento vivo de su unidad bajo la égida del papa[82].

Durante el tiempo de preparación se fueron perfilando ya los dos grupos que habrían de enfrentarse durante el concilio. Schillebeeckx ve que hay aquí dos enfoques fundamentalmente distintos del pensamiento: «Uno de los grupos piensa de manera esencialista, es decir, piensa en conceptos (se trata de algo más que una simple forma de pensar), mientras que el otro grupo piensa existencialmente».

Durante el tiempo de preparación, el primer grupo, por su intenso arraigo en la curia y en la teología escolástica romana, consiguió determinar el espíritu de los esquemas sistemáticos. «Formular la fe con la mayor exactitud posible, tal era la preocupación principal de la comisión preparatoria. Con la mayor exactitud posible significaba: no tener en cuenta la historicidad, definir el contenido de la fe como una esencia abstracta»[83].

80. S/1, 167.
81. AS App., 286-287; la cita en 286.
82. AS App., 158-160; la cita en 159.
83. E. Schillebeeckx, *Die Signatur des zweiten Vatikanums. Rückblick nach drei Sitzungsperioden*, Wien-Freiburg-Basel 1965, 41s.

Así que en los tiempos que precedieron inmediatamente al concilio se vio que dos formas distintas de pensar habrían de enfrentarse, y que las dos, seguramente, eran sinceras: una más marcada por la administración de la Iglesia, y otra más marcada por la pastoral y, con ello, por la experiencia y la realidad de los hombres en los tiempos actuales[84].

Una y otra vez los obispos proponen que el esquema sobre la liturgia sea el primero en tratarse en el concilio, porque les parecía el esquema más maduro y porque, en su opinión, también el tono de su expresión era más acorde con lo que ellos habían pensado. Por lo demás, un asentimiento parecido lo encontró sólo el esquema sobre el ecumenismo, aunque en este caso se afirmó clarísimamente que el esquema necesitaba completarse en puntos importantes. Lo que se indicaba ya en las reacciones de los obispos, se confirmó luego en el concilio; los esquemas de la Comisión teológica, con excepción del *De fontibus*, no llegaron a figurar en el orden del día. Y el *De fontibus* suscitó ya en la primera sesión fuertes discusiones, fue eliminado del orden del día y tuvo que ser refundido por completo.

Además del anodino esquema sobre los medios de comunicación, sólo el esquema sobre la liturgia fue incorporado posteriormente, en sus partes principales, a un documento del concilio.

2. *El papa Juan XXIII durante la última fase antes de la apertura del concilio*

a) *Diversas declaraciones y audiencias*

El concilio Vaticano II fue el concilio de Juan XXIII. El fue quien lo inició y él fue quien fijó los puntos decisivos para su desarrollo. En este empeño no tuvo manías de protagonismo, sino que lo que él quería de veras era una atmósfera espiritual de amor y de disponibilidad para la reconciliación. Ante el concilio que se avecinaba, supo infundir una gran apertura y una confianza especialísima en la acción del Espíritu santo.

Esta actitud aparece especialmente en las anotaciones de su diario espiritual. Juan XXIII, en los meses que precedieron al concilio, se esforzaba personalmente en dos maneras por hallar el camino adecuado para el concilio. Con la oración y el recogimiento interior buscaba una orientación espiritual. Pero al mismo tiempo no se retiró del trato con las personas, sino que quiso permanecer en contacto vivo con ellas para detectar sus preocupaciones y necesidades, y también sus esperanzas. El oído atento a la voz interior y a lo exterior fue para Roncalli una unidad indisoluble en su existencia cristiana. En las palabras de la sagrada Escritura y en el contacto con la gente escuchaba él la voz de Dios.

Roncalli mismo habla de esta doble orientación suya:

> El habitual retiro en Castelgandolfo y un trabajo algo más disciplinado, siempre en contacto con el curso de los sucesos cotidianos en la vida de la santa Iglesia,

84. Cf. Archivo Döpfner.

> me permitieron ir siguiendo los preparativos del concilio. Para esto, las grandes audiencias, con un poco de su gran vitalidad, por decirlo así, me resultaron muy útiles, ya que representantes de todos los países participaban en ellas, y estaban movidos por un impulso espiritual y religioso y llenos de sincero y piadoso entusiasmo, que animaba y contribuía al optimismo[85].

El día 20 de junio de 1962 la Comisión central preparatoria acabó su tarea. Juan XXIII alabó los trabajos y expresó también su satisfacción por ellos. Pero luego, en las palabras que dirigió a los miembros de la Comisión central, el papa apenas les habló de su trabajo y no se ocupó de las cuestiones doctrinales ni del contenido de los textos conciliares que se habían preparado. Eso sí, mostró respeto hacia la labor realizada: «¿Cabría esperar algo mejor, habida cuenta de las facultades humanas, a las que se añade la gracia del Señor?»[86]. Tampoco se ocupó de criticar a nadie ni de deslindar con ello ideas y tradiciones, porque entonces habría delatado la idea que tenía él mismo de la unidad de todos los católicos, y habría creado nuevos frentes. Quería derribar murallas, y por eso, no debía proceder de manera «inmanente al sistema»; no debía situarse en el plano de tal o cual tendencia teológica, sino por encima de esos planos.

En esta alocución se vio que para el papa los puntos fundamentales eran otros, que no daba una importancia clave a los esquemas elaborados, a pesar de su indiscutible erudición. Juan XXIII dirigía su mirada hacia otras dimensiones, por no decir a las genuinas dimensiones de la fe. No se da testimonio de la verdad cristiana con proposiciones doctrinales y enunciados teóricos. El papa pensó que los tres meses que faltaban para el comienzo del concilio eran apropiados más que nada para reunir los corazones («apti ad animos colligendos»)[87]. Ese tiempo debía servir para buscar en la sagrada Escritura el centro de la fe y las raíces sustentadoras de la existencia cristiana. Expresaba así indirectamente que ese centro no podía hallarse mediante un debate intelectual al estilo de los tratados teológicos. Por eso dice:

> ...scilicet velimus, ut cotidie, dum ad celebrandum Concilium nos paramus, eventum sane magnum ac singulare *Divinae Providentiae munus*, legatis aliquot paginas Evangelii sancti Ioannis easque paululum meditemini: caput primum, ubi conspiciuntur quodam modo aperiri caeli, et mysterium Verbi Dei contemplandum se praebet; ubi Ioannis Baptistae, praecursoris Domini, praeconio sonante terra tremit fremitque: huius profecto testimonio, quod austerae exemplis vitae, sermone, sanguine constat, tota evangelica narratio permeatur nitetque; caput decimum, quo parabola de Bono Pastore continetur ...; deinde ultimos sermones Domini, qui in capitubus decimo quarto, decimo quinto, decimo sexto et septimo habentur; praecipue vero extremam orationem Iesu, quae est in capite decimo septimo: *Ut unum sint*[88].

85. Juan XXIII, *Geistliches Tagebuch und andere Geistliche Schriften*, Freiburg-Basel-Wien [2]1964, 345 (trad. cast. parcial, *Diario del alma*, Madrid 1964).
86. AAS LIV/1962, 461-466; la cita en 462; AD II/1, 261-265; la cita en 262.
87. AAS LIV/1962, 461-466; la cita en 463; AD II/1, pp. 261-265; la cita en 262.
88. AAS LIV/1962, 461-466; la cita en 465; AD II/1, pp. 261-265; la cita en 264.

Casi todas las actividades del papa durante los tres últimos meses que precedieron al concilio –audiencias, discursos, oraciones– proporcionan estímulos parecidos: según su voluntad, el concilio debería aportar una contribución importante a la renovación de la vida cristiana, debería hacer posible que el espíritu cristiano fuera más profundo. Para ello, el primer requisito sería ante todo la santificación personal de cada uno, desde el papa hasta el último fiel.

Una expresión de sus sentimientos la ofrece la encíclica *Paenitentiam agere*, del 1 de julio de 1962. En esta encíclica, el papa exhorta con serias palabras a la celebración del concilio. Advierte que la oración y la penitencia son la mejor preparación para el concilio. Tan sólo si los corazones se trasforman, el concilio podrá ser un nuevo y fecundo paso decisivo al servicio del reino de Dios: «Todos podrán contribuir según su estado particular al éxito del concilio ecuménico Vaticano II, que debe llevarnos a un nuevo florecimiento de la vida cristiana»[89]. El 2 de julio envía a las religiosas un mensaje en que les invita a orar y a ofrecer sus sacrificios por el futuro concilio. El papa ve en el espíritu de los consejos evangélicos la base esencial para la imitación de Cristo. Al final vuelve a hablar del concilio diciendo: «La Iglesia, en vísperas del concilio Vaticano II, ha exhortado a todos los fieles a participar, a dar testimonio y a actuar con valentía»[90].

Pero estos llamamientos a una renovación religiosa significaron bastante poco para muchos fieles, de manera que se fue difundiendo cierto descontento, en cuanto pareció que no iban a cumplirse las expectativas iniciales. Creció el escepticismo, porque no sólo «faltaba una adecuada información pública sobre los preparativos», sino también porque «se emprendieron muy pocas iniciativas para conocer la multitud de sugerencias, ideas y propuestas nacidas del pueblo fiel, y para tenerlas en cuenta a la hora de elaborar los proyectos»[91].

Originó también consternación el *monitum* del santo Oficio del 30 de junio de 1962 contra la obra de Teilhard de Chardin[92]. Estas medidas no eran apropiadas para crear un clima de confianza. Los escritos de Teilhard habían causado ya gran sensación pocos años espués de su muerte (murió el domingo de pascua de 1955 en Nueva York). Y la despertaron porque su obra era un testimonio. El mismo dice: «Un testimonio de mi vida: un testimonio que yo no podría silenciar, por cuanto soy una de las pocas personas que pueden darlo»[93].

La conducta de la curia, sobre todo del santo Oficio, parecía decepcionar las grandes esperanzas en una apertura de la Iglesia. Pensemos, por ejemplo, en los intentos no sólo de mantener alejados de los trabajos preparatorios a los representantes de la teología progresista, sino también de someterlos a una exacerbada censura. Era la señal de la irrupción de una actitud angustiosamente defensiva ante lo nuevo, y que «se manifestaba en los debates cada vez más ar-

89. AD II/1, 275-283; la cita en 282.
90. AD II/1, 284-293; la cita en 292.
91. D. A. Seeber, *Das Zweite Vaticanum. Konzil des Übergangs*, Freiburg i. Br. 1966, 62.
92. AAS LIV /1962, 526.
93. Cita según C. Tresmontant, Cl., 117s.

dientes que surgían en el seno de la Iglesia, en los deseos expresados por algunos obispos y por parte del clero antes del concilio, y en las numerosas declaraciones escritas y orales de laicos católicos, especialmente de los países del centro de Europa»[94].

El cardenal König sentía poco antes del concilio «un gran escepticismo por la extensión de los documentos preparatorios y de la imposibilidad práctica de que el concilio pudiera examinar en serio todos esos proyectos»[95].

Estas medidas no procedían, desde luego, del papa Juan XXIII, pero las aceptó pacientemente. «El pensamiento y la oración del papa Juan trataban de abarcar a todo el mundo. De vez en cuando le llamaban la atención sobre maniobras nada limpias, que se realizan ante sus mismos ojos. Pero él se atenía a aquella máxima de san Bernardo: 'Verlo todo, pasar por alto muchas cosas, corregir pocas'»[96].

El «estilo de dirección» de Juan XXIII era más sutil y silencioso de lo que era habitual en un papa, de tal manera que surgía constantemente la impresión de que él se dejaba llevar de opiniones e influencias, o de que iba a perder la orientación. Roncalli sabía hablar entre líneas y realizar sus ideas, confiando en la resistencia de su poder de convicción. Giuseppe Alberigo ha realzado constantemente este rasgo esencial de Juan XXIII:

> El [Juan XXIII] evitaba la polémica y las expresiones contundentes, pero no por eso renunciaba a exponer claramente sus puntos de vista y a efectuar valoraciones responsables y objetivas. Esta observación previa «debe tenerse en cuenta en los fines esencialmente pastorales del concilio», que con frecuencia se consideraron –tanto entonces como ahora– carentes de un carácter específicamente teológico. Más bien, debemos ver claramente en esa actitud una posibilidad de que el papa Roncalli se distanciara de las definiciones doctrinales, disciplinares o incluso ideológicas, en las que muchos se remitían espontáneamente. Además, eso fue para el papa un medio de subrayar la urgencia de un compromiso para la renovación del espíritu y de las formas de acción, y para dar un testimonio de la Iglesia y de su presencia evangélica en la historia[97].

Roncalli trató de acentuar siempre lo que unía y vinculaba, para sentar de esta manera una nueva base para la convivencia, que valiera tanto en el seno de la Iglesia como para todas las personas. Un día antes (30 de julio de 1962) de marchar a Castelgandolfo, recibió a Shizuka Matsubara, director del templo shintoísta de Kioto en el Japón. Sobre esta visita escribía en su diario: «Me causó gran alegría recibir una visita que se desarrolló con bondad y cortesía... Hablé con satisfacción de la simpatía que sentí, durante mi juventud, por el Ja-

94. *Das Zweite Vaticanum*, 67.

95. Cardenal F. König, *Chiesa dove vai? Gianni Licheri interroga il cardinale Franz König*, Roma 1985, 19.

96. P. Hebblethwaite, *Giovanni XXIII*, 595.

97. G. Alberigo, *Johannes XXIII. und das II. Vatikanische Konzil*, en G. Alberigo-K. Wittstadt (eds.), *Ein Blick zurück – nach vorn. Johannes XXIII. Spiritualität – Theologie – Wirken*, Würzburg 1992, 137-176; la cita en 147.

pón... Al papa le encanta sentirse unido con todas las almas honradas y sinceras, dondequiera que estén, cualquiera que sea la nación a la que pertenezcan, con espíritu de respeto, comprensión y paz...»[98].

El día 3 de julio de 1962 Juan XXIII recibió al presidente Antonio Segni. En esta audiencia, el papa expuso una postura sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado: «El papa en el Vaticano es una cosa, el presidente en el Quirinal es otra»[99]. El papa subrayó ante el presidente su visión universalista de la misión cristiana: «Tutte le nazioni della terra, tutte le anime oneste e aperte sono invitate a cooperare a questa impresa grande di ristorazione mondiale nella luce e nello scintillio non delle armi materiali della distruzione, ma nei principî eterni dell'ordine cristiano penetrato, ricostruito e applicato alle varie condizioni dei popoli e delle famiglie». Clarifica dónde tenía que enlazar el concilio y qué mensaje debía proclamar:

> Ad avviamento dei lavori per il Concilio, voi sapete como già da un anno Noi abbiamo diffuso un grave documento de carattere sociale, che continua a sollevare presso tutte le nazioni della terra echi felicissimi e fervorosi di consentimento e di plauso. Nella *Mater et Magistra* sono messi in luce problemi di giustizia e di carità sociale e vengono proposti accordi e soluzioni che sono preparazione e pregustamento di importantissimi principî della proclamazione di un concilio[100].

Ninguna declaración pontificia omite la referencia al concilio; a todas las personas se les exhorta a orar por el concilio, es decir, a ocuparse supremamente del concilio con una actitud existencial, más aún, a identificarse con el concilio. En la oración y mediante la santificación personal debe redescubrirse y hacerse fecundo el dinamismo del Espíritu que ha de trasformar al mundo[101].

La intención del papa se expresa resumida en el mensaje radiofónico dirigido, en los meses anteriores al concilio, al congreso católico alemán celebrado en Hannover: «En la medida en que sigáis a Cristo y estéis unidos entre voso-

98. L. Capovilla, *Ite missa est*, Padova-Bergamo 1983, 188.
99. Cita según P. Hebblethwaite, *Giovanni XXIII*, 517.
100. AAS LIV/1962, 522; AD II/1, 293s.
101. Escribe al cardenal Cento, legado en una celebración jubilar del IV centenario de santa Teresa: «Hic praetera ardor caritatis universam familiam teresianam adducet, ut, Ecclesiae bono et profectui intenta, peculiaribus supplicationibus et voluntariis cruciatibus divinam largitatem eidem conciliet, qua e proximo Concilio Oecumenico Vaticano Secundo novum veluti ver, cumulatae pulchritudinis spiritualis praenuntiaum, exoriatur» (16 de julio de 1962; AAS LIV /1962, 569-570; AD II/1, 300. Cf. especialmente «Supplicationes pro concilio habendae» (18 de julio de 1962; AD II/1, 300) y «Oratio pro felici exitu concilii» (24 de julio de 1962; AD II/1, 301). El 1 de agosto de 1962 dice el papa ante los acólitos: Haced vuestra contribución «a un buen resultado del concilio»; eso se logra, según él, «nel fervore della pietà religiosa, nella santità della vita» (AD II/1, p. 304). En el aniversario de su ordenación sacerdotal, el 10 de agosto de 1962, el papa, dirigiéndose en Castelgandolfo a los alumnos de diversos seminarios y a los «fratres» de distintas órdenes y congregaciones religiosas, dijo, entre otras cosas, lo siguiente: «La prima mossa del disegno del concilio ecumenico era determinata dall' intento di una più viva penetrazione della grazia del Signore nell' intimo della Chiesa cattolica, como negli ampi orizzonti di universalità che la Provvidenza le ha segnato e discoperto ...» (AD II/1, 330.

tros, se allanarán los caminos de la divina Providencia y el soplo del Espíritu santo preparará por doquier en el mundo un nuevo cielo y una nueva tierra»[102].

Se mencionan aquí cuatro ideas clave, en torno a las cuales gira el pensamiento y la voluntad del papa:

- El seguimiento de Cristo y la unidad interna;
- El Espíritu santo y la Iglesia;
- La Iglesia y la vocación.

A finales de julio el papa marchó a Castelgandolfo. Estudió los proyectos de textos para el concilio. Quiso dar un ejemplo a los obispos, porque esperaba que ellos hicieran lo mismo. Es indudable que Juan XXIII se sentía lejos de los esquemas que se habían elaborado. Al igual que muchos obispos, se daba cuenta de que aquellos esquemas no correspondían a la intención pastoral del concilio. Y así, escribía refiriéndose al esquema *Ut omnes unum sint*: «Y, en general, esta manera de presentar un proyecto de conceptos y principios de índole elemental adornándolo con sentencias bíblicas, con hábiles citas de la Escritura, que pueden utilizarse también para temas distintos de los discutidos, suscita confusión en los ánimos sencillos de capacidad receptiva normal, entre los que se cuentan la mayoría de los buenos cristianos»[103].

El cardenal Suenens nos habla igualmente de las preocupaciones del papa. Tenía una audiencia en Castelgandolfo. Suenens dice literalmente: «Ce même matin, il me dit encore: 'Je sais quelle sera ma participation au concile... Ce sera la souffrance'. J'ignorais à quelle genre de souffrance il pensait; je crus qu'il s'agissait de la lutte qu'il faudrait mener pour que son entourage ne freine ni ne bloque le concile»[104].

Tales encuentros y el estudio personal de los esquemas reforzaron la actitud del papa de que en el concilio había que hallar una nueva clase de proclamación que no se contentara con formular extensas declaraciones que no llegasen al mundo moderno. Por esto mismo, Roncalli vuelve a insistir en los fines que él se propone. El día 2 de septiembre de 1962 habló a 350 jóvenes arquitectos de quince países de Europa. Aprovechó esta ocasión, más bien anodina, para abandonar la actitud defensiva y exponer claramente sus directrices pastorales, incluso en cierto contraste con la mentalidad de la tradición romana y curial: «El concilio quiere edificar una nueva casa sobre los cimientos echados en el curso de la historia, con todos los medios divinos y humanos de que dispone la Iglesia... El concilio hace suyas de nuevo aquellas palabras del Bautista acentuadas por Jesús: 'Haced penitencia, porque está cerca el reino de los cielos' (Mt 3, 2; 4, 17), y quiere al mismo tiempo ampliar la dimensión del amor extendiéndola a los múltiples requerimientos y exigencias de los pueblos, así como quiere también proclamar a todos el mensaje de Cristo, presentado de ma-

102. AD II/1, 335; AAS LIV/1962, 591-594; la cita en 594.

103. *Lettere 1958-1963*; G. Alberigo, *Johannes XXIII. und das II. Vatikanische Konzil*, en G. Alberigo-K. Wittstadt (eds.), *Ein Blick zurück – nach vorn. Johannes XXIII. Spiritualität – Theologie - Wirken*, Würzburg 1992, 137-176; la cita en 159.

104. Cardenal L. J. Suenens, *Ricordi e speranze*, Cinisello 1993, 109.

nera mucho más accesible y abierta. Esto exige del hombre la conversión del corazón, nueva energía espiritual, una fe luminosa y activa»[105].

El plano de la *caritas* como expresión de la fe vivida era más importante para Roncalli que el plano de un edificio doctrinal teórico. Estas ideas son como un preludio del mensaje radiofónico del papa, trasmitido el 11 de septiembre de 1962, donde él expresaba esta convicción.

b) *El mensaje radiofónico del 11 de septiembre de 1962*

El papa comienza con las palabras: «La gran esperanza que está depositada en el concilio ecuménico, un mes antes de su inauguración oficial, resplandece en los ojos y en los corazones de todos los hijos de la santa y bendita Iglesia católica»[106]. El papa deja entrever de nuevo que está satisfecho con los preparativos del concilio, pero señala también que la «abundancia de temas relacionados con la doctrina y la labor pastoral» contienen únicamente «sugerencias» para los padres conciliares y, por tanto, no hay aún nada decidido.

Juan XXIII asocia grandes esperanzas con el comienzo del concilio. «En lo que respecta a su preparación espiritual, parece que el concilio ecuménico, pocas semanas antes de reunirse, es signo de la invitación del Señor: 'Cuando... todos los árboles echan brotes, sabed entonces... que el reino de Dios está cerca' (Lc 21, 30-31)»[107].

En el reino de Dios es donde la Iglesia encuentra su orientación, su sentido. Ante esta exigencia se sitúa también el concilio: «Esta expresión 'reino de Dios' designa de manera completa y precisa los trabajos del concilio. El reino de Dios designa en realidad a la Iglesia de Cristo: a la Iglesia una, santa, católica y apostólica, tal como la fundó Jesús, el Verbo encarnado de Dios, tal como él la conserva desde hace veinte siglos, y tal como la anima también hoy por medio de su presencia y de su gracia...»[108].

En otra sección el papa habla sobre «La eterna fuerza vital interna de la Iglesia»[109]. No habla de la Iglesia como un término abstracto ni como una institución. La Iglesia vive «en cada alma escogida». Refiriéndose al simbolismo del cirio pascual, el papa acentúa: «De repente se escucha en la liturgia su nombre: *Lumen Christi*». Siguen luego aquellas significativas exclamaciones, que en cierto modo se convirtieron en directriz del concilio, «*lumen Christi: lumen Ecclesiae: lumen gentium*»[110]. El papa pone en su mensaje un marcado acento

105. AAS LIV/1962, 667-669; AD II/1, 338-339.
106. AAS LIV/1962, 678-685; AD II/1, 348-355.
107. *Ibid.*.
108. *Ibid.* De manera harto sorprendentemente Juan XXIII identifica aquí a la Iglesia con el reino de Dios, cosa que evitará en sus posteriores exposiciones (cf. G. Ruggieri, *Bemerkungen zu einer Theologie Roncallis*, en: G. Alberigo-K. Wittstadt, *Ein Blick zurück – nach vorn: Johannes XXIII*, 177-207; la cita en 191s).
109. AD II/1, 350.
110. AD II/1, 349.

cristológico: «¿Qué otra cosa es un concilio ecuménico sino el renovado encuentro con el rostro de Cristo, del Rey resucitado, glorioso y eterno, que irradia todo su esplendor para la salvación, la alegría y la glorificación de la humanidad?»[111].

Esta convicción religiosa determina también el sentimiento fundamental del papa, que será muy provechoso para el concilio: «El concilio ecuménico será una verdadera alegría para toda la Iglesia de Cristo».

A continuación se exponen las diversas razones para la convocatoria del concilio. El papa, para referirse a los campos en que ha de trabajar el concilio, emplea la clasificación «ad intra» y «ad extra», que se derivan del plan para el concilio, propuesto por el cardenal Suenens. En lo que respecta «ad intra», se pone de relieve: «... la razón de que el concilio sea deseado, preparado y esperado, consiste en que el concilio es la continuación o, mejor dicho, la renovación más vigorosa de la respuesta del mundo entero al legado del Señor... Hay que buscar a la Iglesia como lo que es por su estructura interna, vigor vital hacia adentro (*ad intra*)». Es notable que, en estas declaraciones, Roncalli no asocie con la Iglesia categorías abstractas o jurídicas, sino dinámicas y de proceso histórico.

El papa, seguramente con toda intención, evita luego seguir desarrollando teológicamente la cuestión acerca de la esencia de la Iglesia. A él no le interesa una teoría desencarnada ni un concepto abstracto de Iglesia. Pasa rápidamente de la faceta interna al efecto externo de la Iglesia, porque sólo en él se palpa visible y vitalmente el reino de Dios.

> Si se contempla a la Iglesia en sus manifestaciones vitales hacia el exterior, en su relación con las necesidades e indigencias de los pueblos, que por una fatalidad humana son encaminados más bien al aprecio y al disfrute de los bienes de la tierra, la Iglesia se siente impelida a hacer frente a sus responsabilidades mediante su actividad docente... De este sentido de la responsabilidad ante los deberes del cristiano, llamado a vivir como ser humano entre seres humanos, como cristiano entre cristianos, es de donde todos los demás que no lo son, deben sentirse estimulados a serlo movidos por el buen ejemplo[112].

Aquí vuelven a dominar expresiones y pensamientos que se nutren de la experiencia vital de Roncalli. Aquí se trasparentan convicciones, que se habían grabado profundamente en él. Y, así, escribía él ya como representante del Vaticano en Bulgaria: «¡Dejemos las antiguas rivalidades y procuremos que, por medio de nuestro ejemplo, las personas sean mejores!»[113].

En su deseo de «amor» y de «paz», el papa ve expresado vivamente el anhelo de todas las personas, y también una misión común, un espíritu que actúa uniendo a la humanidad. Por eso, dice en el mensaje del 11 de septiembre: «El

111. AD II/1, 350.
112. *Ibid.*
113. Cita según F. della Salda, *Oboedientia et Pax. Roncalli in Bulgaria*: CrSt 8 (1987) 3-31; la cita en p. 23.

hombre busca el amor.. Desea y siente la obligación de vivir en paz... Es sensible a la fuerza de atracción del Espíritu...»[114].

Partiendo de este enfoque, se ve que una finalidad del concilio es: ofrecer «en lenguaje claro» soluciones «que sean acordes con la dignidad del hombre y con su vocación cristiana»[115]. El papa menciona luego las perspectivas centrales: «La igualdad fundamental de todos los pueblos en el ejercicio de los derechos y obligaciones en el seno de la familia de todas las naciones; la defensa celosa del carácter sagrado del matrimonio, en el que se exige a los cónyuges un amor consciente y generoso».

El papa ve que en el mundo moderno hay bastantes concepciones –como el indiferentismo, la negación de Dios y de un orden sobrenatural, el exagerado individualismo que no reconoce la responsabilidad con respecto al prójimo– que se contraponen a la Iglesia. Pero él no las condena, lo único que dice es que hay que volver a escuchar la voz de la Iglesia, y remite, a este propósito, a su encíclica «Mater et Magistra». Ahora bien, la voz de la Iglesia se escucha cuando se preocupa de los seres humanos, cuando se convierte en abogada de los hombres y no se pone al servicio de sus intereses institucionales. A este propósito, Roncalli hace las siguientes estas relevantes indicaciones:

- «Con los países subdesarrollados la Iglesia se muestra como lo que es y lo que quiere ser: la Iglesia de todos y, principalmente, la Iglesia de los pobres» (la chiesa dei poveri).
- La «miseria social clama ante el rostro del Señor pidiendo venganza; todo esto debe recordarse y lamentarse claramente».

A todos los hombres, pero especialmente a los cristianos, se los exhorta a una convivencia solidaria. El sentido social y comunitario, que «forma parte intrínsecamente del verdadero cristianismo, debe ser acentuado intensamente por el concilio».

En el discurso se abordan también las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En este punto la Iglesia reclama el derecho a la libertad religiosa, «y ésta no consiste sencillamente en la libertad de cultos». La Iglesia está obligada a exigir esa libertad «a fin de conducir a los hombres por el camino de la verdad». La verdad y la libertad son los pilares sobre los que se asienta el edificio de la cultura humana. Juan XXIII menciona la libertad como un valor positivo, una idea que en los sectores de la curia seguía despertando suspicacias y que provocó también durante el concilio vivas controversias.

Luego el papa pasa a hablar de nuevo del tema de la «paz». Entonces habla con la máxima intensidad. Se percibe el fruto de sus experiencias, su concepción de los seres humanos y de la Iglesia: «Las madres y los padres de familia aborrecen la guerra. La Iglesia, que es la madre de todos sin distinción, alzará de nuevo su voz, que desde la profundidad de los siglos se eleva desde Belén y más tarde desde el Calvario, para desembocar luego en una encarecida oferta

114. AD II/1, 351.
115. *Ibid.*, 351.

de paz, de una paz que evite los conflictos armados, de una paz que tendrá que tener sus raíces y su garantía en el corazón de cada persona».

Una finalidad del concilio será la de «cooperar para el triunfo de la paz, a fin de plasmar para todos una existencia terrena más noble, justa y meritoria»[116]. El concilio «no debe desarrollar sólo en su aspecto negativo el concepto de la paz..., sino que debe exponerlo más bien en sus requisitos positivos, que exigen de cada persona el conocimiento y el constante ejercicio práctico de sus propios deberes»[117].

En estas declaraciones, el papa expresa los problemas que a él le preocupan mucho. Es consciente de que la Iglesia ha de revisar sus tareas y ha de fijar en el futuro en su predicación otros puntos importantes. Ahora bien, la tarea de una renovación y mejora del mundo se halla motivada en él por un sentido teológico y religioso. Así se ve por el hecho de que, al final de su mensaje radiofónico, recoja de nuevo esta dimensión. Remite al capítulo 17 del evangelio de san Juan: «'que todos sean uno', uno en el pensamiento, en la manera de hablar y en la acción»[118]. A esta visión de las cosas debe darle expresión el concilio. Por el contrario, todo lo demás es secundario y poco importante. Al papa le determina el anhelo de la unión fraterna. Finaliza su mensaje con la reiterada exclamación: «Lumen Christi, Deo gratias. Esta luz irradia e irradiará a través de los siglos. Sí, la luz de Cristo, la Iglesia de Cristo, luz de las naciones»[119].

Después de las irritaciones del tiempo de preparación, el mensaje radiofónico señaló una orientación clara para el concilio: «Es fundamental lo que se dice sobre la 'razón de la existencia' (ragione d'essere) del concilio: se trata de la 'respuesta del mundo entero al testamento que Cristo nos legó' con aquellas palabras suyas: 'Id, enseñad a todos los pueblos ...'. Por tanto, la finalidad del concilio es la evangelización»[120].

La importancia de la alocución radiofónica es acentuada, por ejemplo, por el Padre M. D. Chenu O.P.; él querría proyectar, según este modelo, un mensaje conciliar dirigido al mundo («Projet de déclaration initial par manière de 'message', selon inspiration du message de S.S. Jean XXIII», de 11 de septiembre de 1962).

En cuanto al origen del texto del mensaje radiofónico, Henri de Riedmatten O.P. señaló en 1967 que «fue sugerido en buena parte por el segundo memorando del cardenal Suenens. Y lo fue hasta tal punto que el papa, al día siguiente, entregó al cardenal Suenens el regalo de sus obras en señal de asentimiento y gratitud»[121].

Pero esta influencia no excluye que el mensaje lleve también el sello peculiar del papa. Con razón subraya Hebblethwaite: «Pero 'inspirado muy amplia-

116. *Ibid.*, 352.
117. *Ibid.*, 353.
118. *Ibid.*, 354.
119. *Ibid.*, 355.
120. L. Kaufmann-N. Klein, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Freiburg im Breisgau 1990, 68.
121. H. de Riedmatten, 53; L.-J. Suenens, 70s.

mente' no significa que el papa Juan XXIII haya copiado enteramente el texto de Suenens. Como era su costumbre, cuando le gustaba un proyecto, el papa lo meditaba, lo asimilaba e insertaba sus observaciones personales. Resultado de esta cooperación fue que Suenens comenzara entonces a tener una relación más estrecha con el papa Juan»[122].

Suenens mismo declara a este propósito: En el mensaje radiofónico el papa presentó el concilio «à venir en continuité avec l'ordre du Seigneur: 'Allez, enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit; apprenez-leur à garder tout ce que je vous ai prescrit' (Mt 28,19-20). Ces paroles constituaient les thèmes du plan...»[123].

El mensaje radiofónico, por su fondo y por su forma, es obra originalísima de Roncalli. Estuvo trabajando durante semanas en el manuscrito de su discurso. Consciente y atinadamente supo fijar acentos completamente diferentes de los que aparecían en los esquemas de las comisiones preparatorias. El mensaje radiofónico representa un contrapunto a la rigidez teológica y dogmática de los textos, que surgieron según la tradición del lenguaje de la curia romana. Sin dirigirse directamente contra los esquemas, Juan XXIII reacciona ante ellos, abriendo al concilio una perspectiva diferente. En ninguno de los proyectos, que habían sido elaborados casi exclusivamente por teólogos del primer mundo, se había tratado el tema de que la Iglesia era la Iglesia de los pobres. Además, por voluntad del papa, este concilio, que se reunía diecisiete años después de finalizada la segunda guerra mundial, debía ser más «universal» que todos los concilios celebrados hasta entonces, y debía ser, por tanto, verdaderamente católico[124]. La comprensión que el papa tenía de la catolicidad se ve con especial claridad en su forma de sintetizar las perspectivas «ad intra» y «ad extra», cuando las identifica respectivamente con Pedro, el garante del orden y de la continuidad institucional, y con Pablo, que se dirige a todos «los que aún no habían recibido el evangelio». En la unión de la herencia petrina y de la herencia paulina, el papa ve garantizada la catolicidad. Ambas perspectivas deben aplicarse en el concilio. Juan XXIII hizo ver también claramente dónde la Iglesia romana necesitaba recuperar el terreno perdido, al tratar sólo brevemente de las diversas manifestaciones vitales de la Iglesia hacia adentro, y al desarrollar en cambio más detenidamente las manifestaciones vitales hacia afuera: la necesidad de resolver el problema social, las relaciones entre la Iglesia y el Estado, el derecho a la libertad religiosa, la justicia y la paz.

También en su memorable discurso del 11 de octubre de 1962, Juan XXIII enlazó con el mensaje radiofónico del 11 de septiembre. La asamblea de los padres conciliares respondía al llamamiento del papa, en el primer mensaje dirigido por el concilio al mundo, manifestando su disposición para fomentar la paz y la justicia por medio de un amor al servicio de todos. No cabe duda de

122. P. Hebblethwaite, *Giovanni XXIII*, 536.

123. L.-J. Suenens, *Aux origines du Concile Vatican II*: Nouvelle Revue Théologique 1 (1985) 3-21; la cita en 4.

124. A. Alberigo-G. Alberigo, *Giovanni XXIII. Profezia nella fedeltà*, Brescia 1978, 357.

de paz, de una paz que evite los conflictos armados, de una paz que tendrá que tener sus raíces y su garantía en el corazón de cada persona».

Una finalidad del concilio será la de «cooperar para el triunfo de la paz, a fin de plasmar para todos una existencia terrena más noble, justa y meritoria»[116]. El concilio «no debe desarrollar sólo en su aspecto negativo el concepto de la paz..., sino que debe exponerlo más bien en sus requisitos positivos, que exigen de cada persona el conocimiento y el constante ejercicio práctico de sus propios deberes»[117].

En estas declaraciones, el papa expresa los problemas que a él le preocupan mucho. Es consciente de que la Iglesia ha de revisar sus tareas y ha de fijar en el futuro en su predicación otros puntos importantes. Ahora bien, la tarea de una renovación y mejora del mundo se halla motivada en él por un sentido teológico y religioso. Así se ve por el hecho de que, al final de su mensaje radiofónico, recoja de nuevo esta dimensión. Remite al capítulo 17 del evangelio de san Juan: «'que todos sean uno', uno en el pensamiento, en la manera de hablar y en la acción»[118]. A esta visión de las cosas debe darle expresión el concilio. Por el contrario, todo lo demás es secundario y poco importante. Al papa le determina el anhelo de la unión fraterna. Finaliza su mensaje con la reiterada exclamación: «Lumen Christi, Deo gratias. Esta luz irradia e irradiará a través de los siglos. Sí, la luz de Cristo, la Iglesia de Cristo, luz de las naciones»[119].

Después de las irritaciones del tiempo de preparación, el mensaje radiofónico señaló una orientación clara para el concilio: «Es fundamental lo que se dice sobre la 'razón de la existencia' (ragione d'essere) del concilio: se trata de la 'respuesta del mundo entero al testamento que Cristo nos legó' con aquellas palabras suyas: 'Id, enseñad a todos los pueblos ...'. Por tanto, la finalidad del concilio es la evangelización»[120].

La importancia de la alocución radiofónica es acentuada, por ejemplo, por el Padre M. D. Chenu O.P.; él querría proyectar, según este modelo, un mensaje conciliar dirigido al mundo («Projet de déclaration initial par manière de 'message', selon inspiration du message de S.S. Jean XXIII», de 11 de septiembre de 1962).

En cuanto al origen del texto del mensaje radiofónico, Henri de Riedmatten O.P. señaló en 1967 que «fue sugerido en buena parte por el segundo memorando del cardenal Suenens. Y lo fue hasta tal punto que el papa, al día siguiente, entregó al cardenal Suenens el regalo de sus obras en señal de asentimiento y gratitud»[121].

Pero esta influencia no excluye que el mensaje lleve también el sello peculiar del papa. Con razón subraya Hebblethwaite: «Pero 'inspirado muy amplia-

116. *Ibid.*, 352.
117. *Ibid.*, 353.
118. *Ibid.*, 354.
119. *Ibid.*, 355.
120. L. Kaufmann-N. Klein, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Freiburg im Breisgau 1990, 68.
121. H. de Riedmatten, 53; L.-J. Suenens, 70s.

mente' no significa que el papa Juan XXIII haya copiado enteramente el texto de Suenens. Como era su costumbre, cuando le gustaba un proyecto, el papa lo meditaba, lo asimilaba e insertaba sus observaciones personales. Resultado de esta cooperación fue que Suenens comenzara entonces a tener una relación más estrecha con el papa Juan»[122].

Suenens mismo declara a este propósito: En el mensaje radiofónico el papa presentó el concilio «à venir en continuité avec l'ordre du Seigneur: 'Allez, enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit; apprenez-leur à garder tout ce que je vous ai prescrit' (Mt 28,19-20). Ces paroles constituaient les thèmes du plan...»[123].

El mensaje radiofónico, por su fondo y por su forma, es obra originalísima de Roncalli. Estuvo trabajando durante semanas en el manuscrito de su discurso. Consciente y atinadamente supo fijar acentos completamente diferentes de los que aparecían en los esquemas de las comisiones preparatorias. El mensaje radiofónico representa un contrapunto a la rigidez teológica y dogmática de los textos, que surgieron según la tradición del lenguaje de la curia romana. Sin dirigirse directamente contra los esquemas, Juan XXIII reacciona ante ellos, abriendo al concilio una perspectiva diferente. En ninguno de los proyectos, que habían sido elaborados casi exclusivamente por teólogos del primer mundo, se había tratado el tema de que la Iglesia era la Iglesia de los pobres. Además, por voluntad del papa, este concilio, que se reunía diecisiete años después de finalizada la segunda guerra mundial, debía ser más «universal» que todos los concilios celebrados hasta entonces, y debía ser, por tanto, verdaderamente católico[124]. La comprensión que el papa tenía de la catolicidad se ve con especial claridad en su forma de sintetizar las perspectivas «ad intra» y «ad extra», cuando las identifica respectivamente con Pedro, el garante del orden y de la continuidad institucional, y con Pablo, que se dirige a todos «los que aún no habían recibido el evangelio». En la unión de la herencia petrina y de la herencia paulina, el papa ve garantizada la catolicidad. Ambas perspectivas deben aplicarse en el concilio. Juan XXIII hizo ver también claramente dónde la Iglesia romana necesitaba recuperar el terreno perdido, al tratar sólo brevemente de las diversas manifestaciones vitales de la Iglesia hacia adentro, y al desarrollar en cambio más detenidamente las manifestaciones vitales hacia afuera: la necesidad de resolver el problema social, las relaciones entre la Iglesia y el Estado, el derecho a la libertad religiosa, la justicia y la paz.

También en su memorable discurso del 11 de octubre de 1962, Juan XXIII enlazó con el mensaje radiofónico del 11 de septiembre. La asamblea de los padres conciliares respondía al llamamiento del papa, en el primer mensaje dirigido por el concilio al mundo, manifestando su disposición para fomentar la paz y la justicia por medio de un amor al servicio de todos. No cabe duda de

122. P. Hebblethwaite, *Giovanni XXIII*, 536.

123. L.-J. Suenens, *Aux origines du Concile Vatican II*: Nouvelle Revue Théologique 1 (1985) 3-21; la cita en 4.

124. A. Alberigo-G. Alberigo, *Giovanni XXIII. Profezia nella fedeltà*, Brescia 1978, 357.

que en algunos pasajes del mensaje radiofónico del 11 de septiembre aparecen incluso algunas trayectorias que luego se encuentran en la constitución *Gaudium et spes*.

Que el mensaje del papa se acogió como un signo especial de esperanza, lo muestra el eco particularísimo que despertó en la prensa mundial. El diario romano «Il Tempo» informa extensamente el 12 de septiembre sobre el mensaje radiofónico. Se destacan sobre todo los rasgos universalistas y humanos del discurso. El papa dedica su atención a los problemas de la humanidad, al deseo de libertad, de paz y de justicia. Con esto el concilio habría de adquirir gran trascendencia. No se trata sólo de los católicos, sino de todos los hombres de buena voluntad. El periódico democristiano «Il Popolo» acentúa la admirable síntesis de los dos campos de tareas de la Iglesia, a saber, la de ser proclamadora de la verdad y la de ayudar a dominar la vida terrena.

El periódico «L'Italia» publicó el texto íntegro del discurso pontificio. En un comentario de Giancarlo Zizola se valora el discurso «como una introducción correcta para el concilio». Se ve con claridad que las palabras del papa suscitaron nuevas esperanzas en el concilio, considerándolo un concilio que iba a tomar en serio, desde una perspectiva pastoral, los problemas de los hombres.

Pero también hubo periódicos italianos de izquierdas y socialistas que se ocuparon del mensaje radiofónico. Aunque en ellos se advierte muy bien la distancia interna que los separa del mundo católico, sin embargo en las ideas mencionadas por el papa en el discurso se ve la base de una solidaridad en el plano social y cultural, que haga posible que puedan desmontarse los viejos prejuicios[125].

No sólo los cristianos sintieron la fuerza esperanzadora del mensaje, sino también todos los hombres de buena voluntad. El mensaje demuestra que, para el papa, la paz era más que una necesidad moral o una utopía etérea. La paz era para él la quintaesencia del cristianismo. El mensaje demuestra, además, que Roncalli era optimista en virtud de su fe. El sabía que Roma, desde el concilio Vaticano I, se hallaba lamentablemente cerca de encontrarse aislada.

El papa, con su mensaje del 11 de septiembre, rompió también esas estrecheces, porque sabía muy bien que el cristianismo tenía conciencia de haber sido enviado para todos. Aquí se impone una comparación con Teilhard de Chardin, para quien la era futura será una era consciente de la universalidad de la humanidad. El cristiano contempla desde el principio al único linaje humano, al pueblo de Dios, que en el plan salvífico tiene como centro de la historia de la salvación al Hijo de Dios hecho hombre.

Juan XXIII reforzó su concepción en diversas alocuciones pronunciadas hasta el comienzo del concilio. El día 16 de septiembre de 1962 el papa hizo ver a un grupo de jóvenes que su mensaje radiofónico, pronunciado unos días antes, había estado presidido por el lema «Ecclesia Christi, lumen gentium», «quasi ad aprire le porte del concilio...»[126]. También la audiencia general del 19

125. Cf. el editorial de Avanti», del 13 de septiembre de 1962; Paese-Sera, del 12 al 13 de septiembre de 1962.

126. AD II/1, 357-358; la cita en 357.

de septiembre de 1962 estuvo regida por el tema principal: «Celebrandi concilii exspectatio»[127]: «Poche settimane ci separano dal grande avvenimento che incomincerà l' 11 ottobre, et forse si prolungherà, dopo breve intervallo, anche nell' anno venturo»[128]. El papa terminó su alocución con la afirmación de que en este momento se movilizan energías que la oración y los sacrificios intensifican. El 23 de septiembre de 1962 el papa visitó la iglesia de Cristo Rey. Afirmó que el concilio quería esforzarse en favor de la verdad, la bondad y la paz, que son bienes que todos desean. El concilio tiene que ser «una glorificazione, un trionfo di verità, di bontà, di pace. Questo è il desiderio del papa...»[129].

c) *Preparación espiritual*

Durante la última fase que precedió al concilio, Juan XXIII no se cansó de exhortar a la oración y a la propia santificación. También consideraba que la preparación para el concilio era ante todo un ejercicio espiritual para ser capaces de escuchar la llamada del Espíritu.

Juan XXIII quiso dialogar consigo mismo, con la historia y con la tradición de la Iglesia, a la que quería permanecer fiel. Esta finalidad explica también su visita al sepulcro del cardenal Tardini, secretario de Estado, en el primer aniversario de su fallecimiento, el 30 de julio de 1962[130], e igualmente la visita a los sepulcros de su predecesores inmediatos, en la cripta de San Pedro, el 23 de septiembre de 1962[131]; allí quería él orar y recogerse profundamente a fin ver con claridad cuál debía ser su camino.

El día 9 de septiembre el papa se dirigió a los rectores de seminarios; señaló que la reunión precedía directamente a la semana de sus ejercicios espirituales, con los que él se quería preparar para la apertura del concilio («all'apertura del concilio ecumenico)[132].

El día 10 de septiembre escribe Juan XXIII:

> Muy de mañana y en silencio acompaño a monseñor Capovilla en la procesión con la sagrada Eucaristía desde la capilla del Vaticano hasta la capilla de la «Torre San Giovanni», donde voy a comenzar felizmente mis personales días de retiro antes de que comience el concilio.
> Ayer, a última hora de la tarde, este retiro tuvo un preludio muy solemne con mi visita, en cierto modo improvisada, a Santa Maria degli Angeli, una visita que propiamente tenía carácter privado, pero que por la participación del pueblo se convirtió en un evento festivo.
> Mi intención de tener unos buenos días de retiro va a depender, esta vez, totalmente de las circunstancias: son días de recogimiento antes del concilio; y, así,

127. AD II/1, 359-361.
128. *Ibid.*, 359.
129. AD II/1, 363.
130. AD II/1, 303.
131. AD II/1, 363.
132. AD II/1, 342.

> se comprende naturalmente que yo vaya a modificar de acuerdo con ello mis meditaciones habituales. En esta ocasión, todo es preparación del alma del papa para el concilio: todo, incluso la preparación del discurso de apertura, aguardado por todo el mundo que afluye a Roma y que prestó también viva atención al discurso radiofónico que hoy por la tarde se escuchó en el mundo entero[133].

El día 15 de septiembre de 1962 Juan XXIII terminó sus ejercicios en la «Torre San Giovanni». En su diario escribe así: «Hoy termina mi retiro, durante el cual he estado en contacto únicamente con el padre Ciappi y con monseñor Cavagna para la preparación inmediata y personal del concilio, aunque este retiro no haya logrado total y exclusivamente, como deseaba, el objetivo que me había fijado»[134].

También las siguientes anotaciones del diario muestran totalmente la dimensión espiritual del papa: «A pesar de todo, este retiro fue un buen ejemplo: no admití ninguna perturbación extraña o innecesaria venida del exterior, bien se tratara de asuntos, lecturas o cualquier otra cosa. Fue una fervorosa meditación para unirme con el Señor 'en la oración, en el pensamiento y en la callada y firme voluntad'. Me queda de ella en el corazón un celo acrecentado por llevar a cabo lo que corresponde a mi ministerio, a mi tarea apostólica. ¡Señor Jesús, llena tú mis deficiencias!. 'Señor, tú lo sabes todo; tu sabes que te amo'»[135].

Estas palabras demuestran que el papa estaba muy preparado para el concilio. El «no tendría miedo, ni aunque se produjera un giro imprevisto»[136].

Después de sus días de retiro en la «Torre San Giovanni», el papa se sometió a fondo a reconocimientos médicos. El resultado de los exámenes se conocía el 23 de septiembre, pero no se hizo público. En su cronología publicada en el año 1970, Capovilla apuntaba concisamente el día 23 de septiembre de 1962: «Fue el primer síntoma de una grave enfermedad que ponía en peligro su salud»[137].

Por tanto, la vida del papa estaba en peligro, pero él quiso comportarse «como si» nada pasara. «La observación del papa Juan de que su contribución al concilio sería el sufrimiento, adquirió un significado más profundo y amargo. La situación en que se encontraba, le permitía gran libertad. Se dio cuenta de que, hablando humanamente, no tenía ya nada que perder»[138].

En septiembre de 1962 el papa escribía en su diario: «Después de tres años de preparación ciertamente penosa, pero también feliz y serena, hemos llegado ahora al pie de la montaña santa»[139].

Esta observación adquiere posteriormente un doble sentido: en primer lugar, podía referirse a los preparativos para el concilio, tan avanzados ya por enton-

133. Juan XXIII, *Geistliches Tagebuch und andere Geistliche Schriften*, Freiburg-Basel-Wien ^{2}1964, 346. (trad. cast. parcial: *Diario del alma*, Madrid 1964).
134. *Ibid.*
135. *Ibid.*, 349.
136. P. Hebblethwaite, *Giovanni XXIII*, 598.
137. L. Capovilla, *Quindici Letture*, Roma 1970, 760.
138. P. Hebblethwaite, *Giovanni XXIII*, 599ss.
139. Juan XXIII, *Geistliches Tagebuch*, 359.

ces, que el concilio podía comenzar. Por otra parte, podía referirse a la situación de la salud del papa. Porque el padecimiento de que habló al cardenal Suenens, era un presentimiento de la enfermedad que le causaría la muerte. Y, así, dice la última frase de su diario: «¡Ayúdanos, Señor, a llevarlo todo a feliz término!»[140].

Seguramente con cierto presentimiento, el papa redactó el día 2 de agosto de 1962 un *Motu propio*, que se ocupaba del tiempo en que estuviera la sede vacante. Quiere que no se le hagan fotografías en su lecho de muerte; que acudan únicamente a la cripta las personas absolutamente indispensables para el entierro, y que en ese tiempo nadie habitara en las habitaciones pontificias[141]. El *Motu propio* fue publicado el día 5 de septiembre de 1962 con las palabras iniciales *Summi Pontificis electio*[142].

A pesar de los signos precursores de su incipiente enfermedad y de su muerte, el papa siguió trabajando por el concilio. Concibió su mensaje radiofónico y reflexionó sobre su discurso inaugural del concilio, que sería el discurso más importante de su vida, es decir, sin tener para nada en cuenta su estado de salud, siguió adelante con su programa. Formó también parte de la preparación espiritual del papa su peregrinación a Loreto y Asís, el día 4 de octubre de 1962. Era la primera vez desde 1870 que el papa salía oficialmente de Roma.

El papa subió a las 6.30 horas al tren presidencial. En la estación del Trastevere subió también al tren, para estar a su lado, el primer ministro de la república Amintore Fanfani. El presidente Antonio Segni le aguarda en Loreto. Así que el acontecimiento tuvo también en Italia un sentido político. El papa fue saludado fervientemente por la multitud en cada una de las estaciones en que paraba el tren.

El primer objetivo, la peregrinación mariana a Loreto, suscitó algunas críticas, porque la devoción especial a María pudo entenderse como un obstáculo para el diálogo ecuménico. Loreto, lo mismo que Asís, desempeñó un papel importante en su biografía; en el año 1900 Roncalli visitó esos lugares, antes de viajar a Roma con ocasión del año santo. A continuación sucedió un acontecimiento importante que marcaría el curso de su vida. Recibió una beca para estudiar teología en Roma, por lo que se vio alejado de su intimidad y seguridad en Bérgamo y comenzó una nueva etapa en el desarrollo de su vida. Por eso, Loreto fue un encuentro de Roncalli con la propia historia de su vida. La peregrinación ofreció la posibilidad de reflexionar sobre las etapas de su vida y las convicciones que se habían ido formando a lo largo de ella. Allí encontraría él la energía para seguir adelante en el camino que había conocido como acertado y para perseverar en él. En su homilía en Loreto escogió como tema la encarnación del Verbo, y trazó desde allí la trayectoria que le llevaba hasta sus intenciones teológicas y, por tanto también, pastorales, al hablar de la unión del cielo y de la tierra y al superar así las separaciones tradicionales entre lo sagrado y lo secular, así como las concepciones materialistas del mundo y de la

140. Juan XXIII, *Geistliches Tagebuch*, 350.
141. L. Capovilla, *Giovanni XXIII, Lettere 1958-1963*, Roma 1978, 549.
142. AAS LIV/1, 632ss.

vida y los proyectos puramente inmanentes del mundo. El papa valoró especialmente el trabajo humano, al ver en él una cooperación con el Dios creador. Supo unir convincentemente los tres puntos: Encarnación, familia y trabajo[143].

En todo el mundo se apreció el sentido particular de la visita a Asís. Si el concilio debía destacar que la Iglesia era «la Iglesia de los pobres», como había señalado el papa en su alocución radiofónica del 11 de septiembre de 1962, entonces Francisco de Asís era el santo patrón más adecuado.

En Asís, el papa asoció en su predicación la pobreza y la paz: Tan sólo si se distribuyen justamente las cosas buenas y hermosas que la Providencia ha puesto en este mundo, podrá haber paz verdadera. Fue emocionante su exclamación: «O città santa di Assisi, tu sei renomata in tutto il mondo per il solo fatto di aver dato i natali al Poverello, al Santo tuo, tutto serafico in ardore. Possa tu comprendere questo privilegio e offrire alle genti lo spettacolo di una fedeltà alla tradizione cristiana, che sia anche per te motivo di vero ed intramontabile onore»[144].

Si se compara la figura de Francisco de Asís, el gran reformador de la Iglesia de la edad media, con la figura de Juan XXIII, el reformador de la Iglesia de los tiempos más recientes, se puede comprobar con certeza que entre ambos hay una afinidad espiritual. Las dos figuras conducen a una cercanía casi inquietante a Jesús. Las dos no buscan una evasión que menosprecie al mundo, sino que su programa es dedicación, afirmación. El origen de la piedad de ambos fue el encuentro con el Crucificado y su opción por él.

No es difícil entender que Juan XXIII hallara en Asís una orientación para su concilio, con el cual quería él impregnar cristianamente al mundo.

La preparación espiritual finalizó con una procesión desde la Basílica Liberiana hasta la Basílica Lateranense. Se imploró la reconciliación y la asistencia del Espíritu santo. El papa exclamó: «E l'animatore perenne, il sommo organizzatore della Santa Chiesa: lo Spirito santo»[145].

Aquí se ve de nuevo claramente lo que el papa aguardaba del concilio: el papa estaba inbuido del deseo de que el concilio fuera un «nuevo pentecostés».

d) *El papa y los preparativos de organización*

El día 4 de julio de 1962, durante la audiencia general en San Pedro, el papa señaló que los trabajos iniciados en mayo de 1962 para la trasformación de la basílica en aula conciliar se hallaban muy avanzados[146]. El día 23 de septiembre de 1962, visitó personalmente San Pedro e inspeccionó los preparativos técnicos, que estaban ya casi terminados[147].

143. Cf. AD II/1, 373-378.
144. AD II/1, 378-381; la cita en 381.
145. AD II/1, pp. 383s; la cita en 383.
146. AD II/1, 294s.
147. KNA, Sonderdienst zum Zweiten Vatikanischen Konzil 9 (1962) 22.

El día 6 de agosto de 1962 el papa promulgó el *Regolamento* del concilio[148]. El *Motu propio Appropinquante concilio* fue publicado el día 6 de septiembre por «L'Osservatore Romano». Se trataba del ordenamiento jurídico de la constitución y de los procedimientos del concilio.

Este *Regolamento* determina la estructura de la organización externa del concilio y la forma en que ha de trabajar, el curso de los debates y las mejores informaciones.

Casi un año había trabajado una subcomisión del supremo gremio para la preparación del concilio, la comisión central pontificia. Se trataba de la «Sottocommisione del regolamento», creada específicamente para esta tarea. Había elaborado un plan y se lo había presentado al papa.

La base para el nuevo *Regolamento* lo constituyó la del concilio Vaticano I. El ordenamiento consta de tres partes principales: la primera trata de las personas que participan en el concilio –los padres conciliares– o que de alguna forma prestan un servicio como auxiliares en el curso del concilio (el personal).

La segunda parte principal establece reglas que tienen aplicación durante el concilio y que deben ser observadas por todos. La tercera parte señala los procedimientos, propiamente tales, que deben seguirse[149]. Hay que suponer con toda seguridad que el papa se ocupó también detenidamente de la redacción de este documento.

Con la publicación del *Regolamento* en «L'Osservatore Romano» se dio a conocer la distribución de cargos para el concilio. Por medio del *Breve apostólico* del día 4 de septiembre de 1962, se designaron las personas que habrían de llevar a cabo las diversas tareas[150]. No es difícil comprobar que en la distribución de cargos se ve también la mano de Roncalli. El *Regolamento* muestra un gran equilibrio por su carácter internacional y por la integración de las diversas corrientes teológicas y de política eclesiástica[151]. La curia, en ese momen-

148. AAS LIV/1962, 609-631; AD II/1, 306-325.

149. Como el «Regolamento» se estudia en otro lugar, renunciaremos aquí a ofrecer pormenores.

150. AAS LIV/1962, 687s.

151. Distribución de los cargos del concilio:

Presidencia del concilio:

Cardenales Tisserant (decano del Colegio cardenalicio), Liénart (Lille), Tappouni (Beirut/Roma), Gilroy (Sidney), Spellman (Nueva York), Pla y Deniel (Toledo), Frings (Colonia), Ruffini (Palermo), Caggiano (Buenos Aires), Alfrink (Utrecht).

Presidentes de las Comisiones conciliares:
Comisión para la doctrina de la fe y la moral: cardenal Ottaviani,
Comisión para los obispos y la dirección de las diócesis: cardenal Marella,
Comisión para las iglesias orientales: cardenal Cicognani,
Comisión para la administración de los sacramentos: cardenal Aloisi Masella,
Comisión para la disciplina del clero y del pueblo cristiano: cardenal Ciriaci,
Comisión para los institutos religiosos: cardenal Valeri,
Comisión para las misiones: cardenal Agagianian,
Comisión para la liturgia: cardenal Larraona,
Comisión para los seminarios, los estudios y las escuelas católicas: cardenal Pizzardo,
Comisión para el apostolado de los laicos y la publicidad: cardenal Cento.

to, no poseía ya una influencia tan decisiva como en el tiempo de la preparación. La presidencia la ocupaban, entre otros, algunos cardenales relativamente abiertos, por ejemplo, el francés Liénart, el alemán Frings y el neerlandés Alfrink. En el Secretariado para los asuntos extraordinarios había personalidades abiertas y dispuestas para las reformas, como los cardenales Montini (Milán), Suenens (Malinas-Bruselas) y Döpfner (Munich-Freising).

El día 5 de septiembre, el Secretariado para la unidad de los cristianos, presidido por el cardenal Bea, publicó una lista de los observadores previstos en el *Regolamento* para el concilio, que habían sido nombrados entre los miembros de otras confesiones cristianas invitadas por Roma para asistir en calidad de observadores. Por desgracia, faltaba un representante del Patriarcado de Constantinopla[152].

Secretariado para los asuntos extraordinarios del concilio: Presidente: cardenal secretario de Estado Amleto Giovanni Cicognani,
Miembros: cardenales Siri (Génova), Montini (Milán), Confalonieri (Roma), Döpfner (Munich-Freising), Meyer (Chicago), Suenens (Malinas-Bruselas).

Presidente del Tribunal del concilio: cardenal Roberti.

Secretario general del concilio (a la vez, del Secretariado para los asuntos extraordinarios): arzobispo Felici.

Presidente del Tribunal de arbitraje (para el caso de que surgieran conflictos durante el Concilio o se presentaran quejas): cardenal Roberti.

152. Cf. KNA, Sonderdienst zum Zweiten Vatikanischen Konzil 10 (1962) 8s; cf. HerKorr 17 (1962/1963) 57.

Comunión anglicana: Dr. John Moorman, Obispo de Ripon (Gran Bretaña); Dr. Frederik Grant (Estados Unidos); Dr. Harold de Soysa, arcediano de Colombo (India).

Federación luterana mundial: Dr. Kristen E. Skydsgaard, prof. de teología (Dinamarca); George Lindbeck, prof. de teología (Estados Unidos)

Iglesia evangélica en Alemania (EKD): Dr. D. Edmund Schlink, prof. de teología sistemática en la Universidad de Heidelberg.

Alianza mundial de las Iglesias de Cristo («Discípulos de Cristo»): H. Jesse Bader, secretario general de la Alianza (Estados Unidos).

Comité mundial de los amigos (Cuáqueros): Dr. Richard Ullmann.

Consejo congregacionalista mundial: Dr. Douglas Horton (Estados Unidos); se nombrará un segundo observador.

Consejo metodista mundial: obispo Fred P. Corson, presidente del Consejo Mundial (Estados Unidos); Dr. Harold Roberts, prefecto del Colegio superior de teología de Richmond (Gran Bretaña); Dr. Albert C. Outler, profesor de teología en Dallas (Estados Unidos).

Consejo mundial de Iglesias (Ginebra): pastor Dr. Lukas Vischer, de la Iglesia reformada en Suiza, miembro de la Comisión «Fe y Constitución» del Consejo mundial de Iglesias; se nombrará un segundo observador.

Iglesia vieja católica (Unión de Utrecht): canónigo Dr. Peter Jan Maan, profesor de exégesis del nuevo testamento y de homilética en el seminario de Amerfoorst, sacerdote en la catedral vieja católica de Utrecht.

Iglesia ortodoxa copta en Egipto: P. Youanna Guirgis, inspector del Ministerio de instrucción pública de Egipto; Dr. Mikhail Tadros, consejero del Tribunal de apelación.

Iglesia sirio-jacobita: P. Ramban Zakka B. Iwas; P. Paul Verghese.

Alianza presbiteriana mundial: pastor Herbert Roux, de la Iglesia reformada de Francia; Dr. Douglas W. D. Shaw, de la Iglesia presbiteriana de Escocia; prof. James H. Nichols, del Colegio superior de teología de Princetown, Estados Unidos.

Además, en septiembre de 1962 se publicó la lista de los «expertos» (*periti*), de los teólogos oficiales del concilio. En ella se observa cierto desplazamiento del centro de gravedad con respecto a la época de preparación[153].

Con esto se habían llevado a cabo ya los requisitos organizativos para la celebración del concilio. En lo que respecta a la faceta del contenido, el papa había tratado de mantener abiertas todas las cuestiones, pero al mismo tiempo había instado a superar la orientación intensamente dogmática y doctrinaria, tal como había existido anteriormente en el tiempo de preparación, a fin de que quedase expedito el camino para un concilio que fuera sensible al llamamiento del Espíritu santo y a los problemas y necesidades de los hombres.

3. *El nombramiento de los expertos («periti»)*

a) *La tarea y la importancia de los expertos*

Mario von Galli hace notar que «en contraste total con concilios anteriores, en los cuales los teólogos hablaban a menudo en las sesiones plenarias ante los padres reunidos, en este concilio Vaticano II no se concedió tal honor a ningún teólogo. Galli se pregunta entonces: «¿Acaso era para subrayar el carácter pastoral del concilio? ¿o se habría pasado mal, si se hubiera intentado, dado que la minoría apenas habría podido presentar grandes teólogos?».

De cualquier modo, la importancia de los teólogos durante el concilio Vaticano II fue incalculable. «Algunas veces su influencia era tanta, que algunos padres conciliares se dirigían a ellos con duras palabras... Así que los teólogos fueron de hecho 'los que guisaron el concilio'»[154].

Los expertos trabajaban según los encargos recibidos. Ellos no fijaban en último término los temas, pero fueron decisivos para que los obispos se formaran su opinión; en manos de los expertos estaba en gran medida la verdadera labor de las comisiones.

La posición y la función de los expertos habían quedado definidas con precisión por el *Motu proprio Appropinquante concilio*, del 6 de agosto de 1962. Con este *Motu proprio* el papa proporcionó al concilio un orden para celebrar las sesiones (*Ordo concilii oecumenici Vaticani II celebrandi*). Este orden describía en setenta artículos las funciones de los participantes y establecía normas para la buena marcha de las sesiones[155].

El capítulo quinto de este orden trata de las tareas de los teólogos, de los canonistas y de otros especialistas. El artículo noveno lleva el siguiente epígrafe: asesores especializados del concilio. El artículo en cuestión determina que los

153. Cf. la sección sobre los «expertos» (*periti*).

154. M. von Galli-B. Moosbrugger, *Das Konzil und seine Folgen*, Luzern-Frankfurt/Main 1966, 130.

155. Texto del orden para la celebración de las sesiones del concilio; cf., a propósito, H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte*, Freiburg-Basel-Wien 1966, 130 (trad. cast.: *Breve historia de los concilios*, Barcelona [3]1963).

teólogos, canonistas y demás personal especializado del concilio, que reciben el nombre de expertos del concilio (*periti*), han de ser nombrados por el papa.

El artículo décimo describe las tareas de los expertos. Se dice: «Los asesores especializados del concilio participan en las congregaciones generales. Pero sólo podrán hacer uso de la palabra, cuando sean invitados a hacerlo». En otro párrafo se dice: «Los presidentes de las distintas comisiones pueden hacer venir, según su criterio, asesores especializados del concilio, que colaboren con los miembros de la correspondiente comisión en la elaboración y la corrección de los esquemas y en la redacción de los informes».

El artículo undécimo dice que los diversos padres conciliares no sólo pueden solicitar consejo y ayuda de los asesores especializados del concilio, sino que pueden recurrir también a un teólogo, canonista o experto privado. Sin embargo, tales asesores personales no tienen ningún derecho a participar en las congregaciones generales ni en las sesiones de las comisiones. Pero, por un compromiso, corroborado con juramento, están obligados a guardar silencio acerca de las negociaciones y discusiones del concilio.

Estas medidas exigidas en el *Appropinquante concilio*, se derivan del canon 223 del Código de derecho canónico (CIC), que prevé que en un concilio puedan participar también teólogos y expertos en derecho eclesiástico. Pero, según el derecho eclesiástico vigente, sólo podrán ejercer funciones de asesoramiento.

b) *El nombramiento de los expertos el 28 de septiembre de 1962*

La primera lista de expertos, publicada por «L'Osservatore Romano» (del 28 de septiembre de 1962) contenía 224 nombres[156]. En su mayor parte, la lista contenía nombres de personas pertenecientes a la curia y miembros y consultores de las diversas comisiones preparatorias, así como profesores de escuelas superiores romanas.

Esta manera de proceder era comprensible, porque los especialistas romanos eran conocidos, se habían acreditado de múltiples maneras y gozaban de la confianza del papa y de sus asesores. Además, para su colaboración, no era preciso ningún gasto económico especial.

Los expertos procedían de todos los campos de las ciencias teológicas, de las ciencias auxiliares y de otros campos especializados pertinentes: la teología dogmática, la teología moral, las ciencias bíblicas, el derecho canónico y las ciencias jurídicas en general, la sociología, las ciencias históricas, la historia de

156. AAS LIV/1962, 782-784.

Fueron nombrados también los dos «custodios» del concilio: el príncipe Aspreno Colonna, asistente al trono pontificio, y el Príncipe Alessandro Torlonia, a quien el papa concedió *ad personam*, por el tiempo que durase el concilio, el título de asistente al trono.

Esta lista fue ampliada luego, en noviembre de 1962, con otros cien nombres. Mientras tanto se fueron conociendo incesantemente nuevos nombramientos individuales. Cf. *Concilio Ecumenico Vaticano II. Commisioni Conciliari*. – A cura della Segreteria generale del concilio, Poliglotta Vaticana, 30 noviembre 1962; cf. HerKorr 17 (1963) 435ss.

la Iglesia y de los concilios, la pastoral y la liturgia, el conocimiento especializado del latín, la labor con la Iglesia oriental y la labor ecuménica, la teoría y la práctica de los medios modernos de comunicación social.

Los 224 expertos conciliares procedían de más de treinta países distintos. Como es obvio, no se alcanzó ni se pretendió alcanzar una distribución lo más uniforme posible (ni siquiera entre los países con proporción relativamente elevada de población católica). La falta casi total de asesores teológicos y canonistas de los territorios de misión se explica seguramente, entre otras cosas, por dificultades financieras originadas por las grandes distancias a que esos países se hallaban de Roma. Se contaba probablemente con que, con ulteriores nombramientos, se equilibrara más esta proporción.

Por su origen, los expertos se distribuyen de la siguiente manera: 53 son funcionarios de la curia (casi todos ellos canonistas), 84 proceden de las universidades, escuelas superiores, colegios y casas de institutos religiosos de Roma, es decir, más del 60% vienen del centro geográfico de la Iglesia, 59 proceden de diversos países europeos (12 de Italia [sin contar Roma], 11 de Francia, 7 de Alemania, 7 de Bélgica, 6 de España, 4 de Inglaterra, 3 de Austria, 3 de Hungría, 2 de los Países Bajos, 2 de Suiza, 1 de Lituania y 1 de Luxemburgo), 14 de Norteamérica y de América Latina (12 de Estados Unidos, 1 de Brasil y 1 de Canadá), 1 de Africa (Egipto) y 4 de Asia (India, Jordania, Líbano y Turquía).

Si se clasifica por su procedencia nacional a los 224 expertos, incluidos los pertenecientes a la curia y a las escuelas superiores, colegios y casas de institutos religiosos de Roma, obtendremos el siguiente cuadro:

De Italia proceden 85 (44 de la curia y 29 de las universidades, escuelas superiores, colegios y casas de institutos religiosos de Roma), de España 19, de Francia 19, de los Estados Unidos 16, de Alemania 15, de Bélgica 10, de los Países Bajos 7, de Austria 4, de Hungría 4, de Inglaterra 4, del Canadá 3, de Suiza 3, del Brasil 2, de Irlanda 2, del Líbano 2, de Luxemburgo 2, de Polonia 2, de Ucrania 2, de Yugoslavia 2, de Argentina 1, de Checoslovaquia 1, de China 1, de Egipto 1, de Grecia 1, de la India 1, de Jordania 1, de Lituania 1, de Rumania 1, de Siria 1 y de Turquía 1.

Entre los expertos del concilio, un buen número procedía de los órganos de administración de la Iglesia (funcionarios de la curia, oficiales, vicarios generales, consiliarios espirituales de asociaciones católicas, etc.) o de los órganos de dirección de los institutos religiosos. Entre los teólogos predominaban los pertenecientes a diversas universidades pontificias, escuelas superiores y facultades de teología de las órdenes y congregaciones religiosas. Puede decirse en general que faltaban casi por completo los expertos procedentes de la labor pastoral, por ejemplo, los párrocos a plena dedicación.

Desde el punto de vista puramente cuantitativo, el elemento italiano, curial y romano constituía la mayoría entre los expertos. En este punto no quedaba reflejada la universalidad de la Iglesia. Por otro lado, a pesar del predominio personal de la teología tradicional, faltaba dinamismo y sensibilidad hacia las cuestiones y problemas planteados por el papa Juan XXIII. Este vacío podían llenarlo algunos teólogos, que buscaban y formulaban nuevas respuestas. Aquí

podían ellos aportar las ideas desarrolladas durante el siglo XX al margen de la teología romana.

c) *Los expertos de una renovación teológica*

Si se mira retrospectivamente, no será difícil constatar en los documentos del concilio el influjo de los grandes movimientos renovadores que hicieron su aparición a fines del siglo pasado y comienzos del presente siglo: el movimiento en favor de una nueva reflexión sobre la Biblia, la liturgia, la literatura cristiana antigua y los movimientos en favor del apostolado laical.

En todo ello se sentía principalmente «la influencia de las facultades de teología y de las escuelas de Jerusalén, Lovaina, Innsbruck, Saulchoir, Lyon-Fourvière y de las facultades alemanas»[157].

Es cierto seguramente que el concilio aceleró la orientación de toda la teología católica hacia las escuelas teológicas de la Europa central y de Francia. «En Europa meridional, Europa oriental y fuera de nuestro continente, la antigua apologética seguía dominando en buena parte la enseñanza de la teología. Todos esos países se hallaban alejados del desarrollo»[158].

Por eso, parece que está justificado presentar de manera más detallada las escuelas teológicas y los expertos, procedentes de los países de lengua alemana y de lengua francesa, que marcaron la dirección.

En relación con el concilio Vaticano II se habla a menudo, en forma algo simplista, de la «teología alemana». Pero entre los teólogos de lengua alemana que en septiembre de 1962 aparecían en la lista de expertos, había enfoques muy diferentes. Así, por ejemplo, personalidades como el teólogo jesuita Franz Hürth o el profesor de teología de Aquisgrán Heribert Schauf representan el estricto enfoque romano-escolástico. Aparte de eso, gran parte de los teólogos de lengua alemana, llamados de las escuelas superiores que los institutos religiosos tenían en Roma, apenas mostraban un perfil teológico sobresaliente.

Al profesor de teología dogmática de Munich, Michael Schmaus, le costó seguir el debate teológico que precedió al concilio Vaticano II, a pesar de que al final de los años treinta, con su manual de «teología dogmática» (*Katholische Dogmatik*), había realizado una verdadera labor de adelantado en favor de una reorientación metodológica de la teología sistemática. «Aquí se hallaba representada una teología dogmática que se orientaba conscientemente por la sagrada Escritura y la teología de los padres de la Iglesia y que, al mismo tiempo se mantenía abierta a las cuestiones de la actualidad»[159]. Gracias a su maestro Mar-

157. J. Comblin, *Die katholische Theologie seit dem Ende des Pontifikats Pius' XII*, en H. Vorgrimmler–R. Vander Gucht (eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nachchristlichen Welt* II, Freiburg-Basel-Wien 1969, 870-888; la cita en 872.

158. *Ibid.*

159. K. Forster, *Michael Schmaus*, en H.-J. Schultz, *Tendenzen im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Portraits*, Stuttgart y otras 1966, 422-427; la cita en 422.

tin Grabmann, con su marcado interés por la historia de los dogmas, adquirió «una visión profunda de la génesis y del proceso de desarrollo de la problemática filosófica y teológica. En lugar de la simple trasmisión de citas importantes, apareció la honda comprensión de la historicidad de la teología misma»[160].

Aquí pueden ya definirse las líneas fundamentales que caracterizarían a la «teología alemana»: una intensa conexión con labor de investigación histórica y positiva, una exégesis crítica, purificada por el debate con el modelo protestante, que hizo que fuera intelectualmente irresponsable dejar que siguieran existiendo ciertos prejuicios eclesiásticos. En Alemania, con sus facultades de teología independientes, seguía sintiéndose la influencia de tradiciones que se alimentaban de la «Ilustración» católica del siglo XVIII y de comienzos del siglo XIX, y que desde comienzos del siglo XX encontraban nuevo pasto.

Junto a todo ello se iba desarrollando un claro disgusto por la teología escolástica de los centros académicos. La personalidad y el encuentro subjetivo con Dios fueron redescubiertos como categorías necesarias de la vida de fe.

> En esta atmósfera, en reacción contra el conceptualismo y la «objetivización» que se reprochaban a la escolástica clásica, surgieron las obras de Erich Przywara S.J. (nacido en 1889), que introdujo a Newman en Alemania, de Peter Lippert S.J. (1879-1936), de Romano Guardini, quien en todas sus obras se preocupa por captar la situación del hombre ante Dios no desde un punto de vista estático, sino existencial e incluso dramático, o por recordar que Dios no sólo es un El todopoderoso, sino el Tú vivo, y finalmente la obra de Karl Adam (1876-1966), quien desde los años treinta irradiaba mucho más allá de las fronteras de Alemania... El rasgo más destacado de su obra teológica es su arraigo en la vida cristiana: él no sólo quiere enriquecer el conocimiento, sino también impregnar al hombre entero con la energía vital del cristianismo[161].

Mediante tales experiencias se iba modificando también la tarea de la teología. Esta va adquiriendo una función comunicadora, dialogal. No podía tratarse ya simplemente de conservar el depósito de la fe en su conceptualidad rígida. La teología debe encontrar caminos para trasmitir de manera inteligible para todos lo que constituye la fe y el mensaje de la Iglesia, y para que éstos puedan experimentarse en la Iglesia. «El anhelo de una teología con menos tecnicismos y que pudiera predicarse con provecho al pueblo cristiano, condujo al llamamiento en favor de una 'teología de la proclamación' o teología kerigmática...»[162]. Este llamamiento lo lanzó en 1936 Joseph Andreas Jungmann S.J. (1889-1975). Como lugar primero y original de la proclamación aparecía la liturgia, el culto divino de la Iglesia. El teólogo pastoral de Innsbruck, Jungmann, fue el primero en preparar en los años sucesivos, desde el campo de la ciencia litúrgica, la evolución que tendría lugar en el movimiento litúrgico, y

160. K. Forster, *Michael Schmaus*, 423.

161. R. Aubert, *Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, en H. Vorgrimmler–R. Vander Gucht (eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert* II, 7-70; la cita en 24s.

162. *Ibid.*, 26

en hacerlo teológicamente fecundo. Aquí se tiende también el puente directo y personal con el concilio Vaticano II. Jungmann colaboró ya en la fase preparatoria y marcó intensamente su sello en el esquema sobre la liturgia. En calidad de experto del concilio, pudo aportar sus ideas sobre la reforma litúrgica. Del ámbito de lengua alemana, estuvo a su lado como experto Johannes Wagner, director del Instituto litúrgico alemán[163].

Además de la renovación litúrgica, fue ciertamente un mérito de los teólogos de lengua alemana el fomentar el ecumenismo como objetivo de la Iglesia. Eduard Stakemeier, profesor de teología fundamental en Paderborn, hizo que –en calidad de experto– se sintiera su influencia en este aspecto. «En el marco de los trabajos emprendidos para el concilio por el Secretariado para la Unidad, Stakemeier trabajó ante todo en el gran tema y problema de la estructura jerárquica de la Iglesia»[164].

El redentorista alemán Bernhard Häring, fuertemente impulsado por los ideales ecuménicos, fue nombrado también experto. Fue él quien preparó el camino para una renovación de la teología moral, que saliera de las estrecheces casuísticas y encontrara una perspectiva personalista e integral. El padre Häring presentó un contraproyecto al esquema *Sobre la castidad, la virginidad, el matrimonio y la familia*. En lo que respecta al matrimonio, «partió enteramente de la vocación al estado matrimonial para llegar al verdadero amor»[165].

En el diálogo ecuménico produjo también frutos la labor científica alemana sobre la historia de la Iglesia, realizada con una objetividad libre de prejuicios. Este punto de vista diferenciado pudo aportarlo el ya famosísimo especialista alemán en historia de la Iglesia Hubert Jedin (1900-1980; de 1948 a 1965 profesor de historia de la Iglesia en la universidad de Bonn). Jedin se consagró al estudio de la historia de la Reforma y a la historia de los concilios, especialmente a la investigación sobre el concilio de Trento. Desde 1960 era miembro de la comisión preparatoria para los estudios y las escuelas. Su realización principal fueron los trabajos preparatorios para el orden de la celebración de las sesiones, donde él supo integrar los diversos modelos y enfoques de los anteriores concilios[166].

Entre los teólogos de lengua alemana merece especial consideración el jesuita Karl Rahner (1904-1984). Aunque apenas destacó en los trabajos preparatorios, llegaría a ser uno de los más decisivos teólogos del concilio.

Rahner, marcado por y formado en la tradición de la teología académica romana y jesuítica, tomó conciencia de que semejante teología, con la rigidez y

163. Cf. J. Wagner, *Mein Weg zur Liturgiereform 1936-1986. Erinnerung*, Freiburg-Basel-Wien 1993.

164. Cardenal J. Willebrands, *Die Mitarbeit Prof. Eduard Stakemeiers im Einheitssekretariat*, en Johann-Adam-Möhler-Institut (ed.), *Eduard Stakemeier zum Gedenken*, Paderborn 1971, 41-52; la cita en 42.

165. B. Häring, *Meine Erfahrung mit der Kirche. Einleitung und Fragen von Gianni Licheri*, Freiburg-Basel-Wien 1989, 58.

166. Cf. H. Jedin, *Lebensbericht. Mit einem Dokumentenanhang, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte* (Reihe A: Quellen 35), Mainz 1984, 197-219.

normalización de sus conceptos formales, encasquetada desde fuera al hombre y finalmente extraña para éste, no era capaz ya de manifestar a los hombres los contenidos de la fe, el mensaje del evangelio. Se dio cuenta de que la pretensión de esta teología de ser una interpretación integral, insuperable y definitiva del mundo era un obstáculo para escuchar y entender la crítica, las preocupaciones y las necesidades de los hombres de hoy.

Los impulsos para esta concepción los recibió el joven Karl Rahner de la ya mencionada «teología kerigmática». Esta idea fue creciendo en él durante sus años de estudio de perfeccionamiento en filosofía, de 1934 a 1936, donde el encuentro con el filósofo existencial Martin Heidegger le inspiró especialmente. En la confrontación con la metafísica del conocimiento, de Tomás de Aquino, llegó a ver que la Iglesia tenía que revisar su comprensión de la revelación y que era inevitable una reflexión sobre los fundamentos de la teología. La teología,

> en las circunstancias de los tiempos modernos, no puede afirmar ya como hacía la teología fundamental clásica: Cuando Dios habla, el hombre tiene que escuchar; ahora bien, probamos que Dios ha hablado, tanto en el plano natural como en el sobrenatural; por tanto, todos los que no oyen es que son intelectualmente incapaces o es que se hallan moralmente pervertidos. El pensamiento moderno suscitaba las preguntas: ¿Por qué un hombre puede oír a Dios? ¿cómo se efectúa tal recepción de una revelación de Dios y, por cierto, de tal forma que el oyente pueda salir fiador de ella y pueda co-municársela creíblemente a otros? Aquí Rahner inicia un programa teológico, siguiendo las huellas de Tomás de Aquino, en diálogo con Kant, con el idealismo alemán, con Heidegger, pero guiado también por Ignacio y por la relevancia que para éste tienen los sentidos del hombre en su relación con Dios. Este camino condujo a los elementos de una antropología cristiana, de una doctrina teológica acerca del hombre. Y precisamente en la reflexión acerca de la *conversio*, en el necesario volverse del hombre hacia el mundo, fueron creciendo en Rahner otros elementos esenciales para su teología: Lo que está dado «ya siempre», no llega a ser para nosotros concreto y experimentable sino cuando salimos de nosotros mismos y nos volvemos a lo individual[167].

Su enfoque consistente en partir de la antropología filosófica para definir de nuevo la relación Dios-revelación-hombre dentro de las coordenadas –relacionadas con el mundo– del espacio y del tiempo, es decir, con miras a la historicidad, sigue guiando a Rahner en su escrito *Hörer des Wortes* («Oyente de la Palabra», 1941). Rahner escribe: «El hombre es el ente intelectualmente receptivo, que se halla en libertad ante el Dios libre y autor de una posible revelación, la cual, cuando llega, acontece en su historia como palabra»[168].

Es característico de Rahner no quedarse en el plano de una teórica filosofía de la religión. En este punto, es demasiado consciente de la limitación y de la necesidad de revisar todo enfoque filosófico. Precisamente aquí se halla también su aportación, que abrió nuevos caminos a la teología. Rahner es escéptico

167. H. Vorgrimmler, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Freiburg i. Br. 1985, 81s.

168. *Hörer des Wortes*, München 1941, 209.

> ...en lo que respecta a un sistema de pensamiento, cerrado en sí, ante la teología e independientemente de ella. El sistema de pensamiento escolástico –desarrollado ulteriormente por él y manejado magistralmente– no puede reclamar ya para él ese grado de obligatoriedad... El Rahner posterior siente un «escepticismo» fundamental contra *una* filosofía (...). Aquí palpita un motivo originalmente misionero del teólogo Rahner, que es capaz todavía de retener en todo su radicalismo la suprema universalidad de la fe por encima de la postulada universalidad de un sistema filosófico: La causa de la fe no debe hacerse dependiente de determinados *philosophoumena*, porque, de lo contrario, en esta identificación, la fe pierde en parte su *propia* fuerza explosiva, la cual puede verse intuitivamente a través de muchas filosofías y, no obstante, las trasciende a todas ellas[169].

El aspecto pastoral se ve con toda viveza en sus publicaciones de teología espiritual. La teología necesita la búsqueda personal del misterio de Dios, y que la persona se vuelva hacia los hombres de su correspondiente tiempo. Rahner lucha por la relación siempre nueva entre la trascendencia y la realidad personal y humana concreta, en la cual la fe se realiza históricamente. Tal concepción tuvo consecuencias decisivas para la comprensión de la historia de los dogmas y especialmente para la apertura hacia la evolución de los dogmas. La historicidad y, con ella también, las correspondientes preguntas de la época adquirieron una nueva relevancia. Parece que es casi forzoso el que con esta modificada comprensión del lugar de la teología se asociase también una crítica a la Iglesia misma. Durante los años cincuenta Rahner, lo mismo que no pocos teólogos de esa época, entró en conflicto con el magisterio de la Iglesia. Su *Mariología* no recibió en el año 1951 el permiso de su orden religiosa para la impresión; su defensa de la concelebración en el folleto *Die vielen Messen und das eine Opfer* («Las muchas misas y el único sacrificio») fue criticado por Pío XII, y el santo Oficio le prohibió que siguiera haciendo declaraciones sobre este tema. Su interpretación del «nacimiento virginal», en la cual él no entiende la virginidad como un fenómeno biológico, sino como un enunciado religioso-teológico, que expresa una total orientación hacia la voluntad divina

> ...suscitó grave irritación en los «círculos romanos». Corrieron rumores de que se iban a tomar serias medidas. Estos rumores hicieron que el cardenal Julius Döpfner –que había mostrado siempre gran aprecio y simpatía por Rahner– intercediera por él ante Juan XXIII, en una audiencia mantenida el día 24 de enero de 1961. La consecuencia de esta intervención de Döpfner fue que no sólo no se puso en marcha ningún proceso contra Rahner, sino que éste, el día 22 de marzo de 1961, fue nombrado por Juan XXIII consultor de la Comisión preparatoria del concilio para la disciplina de los sacramentos. Esto fue un «arreglo» del asunto al más alto nivel[170].

169. K. Lehmann, *Karl Rahner*, en H. Vorgrimmler–R. Vander Gucht (eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen*, Freiburg-Basel-Wien, 143-181; la cita en 164.

170. H. Vorgrimmler, *Karl Rahner vestehen*, 114s.

Pero sus adversarios no descansaban. El día 7 de junio de 1962 los superiores de su orden decidieron que, a partir de entonces, todas sus declaraciones escritas fueran sometidas a una censura previa romana: una medida que se ajustaba plenamente al estado de ánimo del verano de 1962, cuando la curia romana quería dar la impresión de que estaba dispuesta a mantener la iniciativa respecto al próximo concilio. Algunos obispos alemanes abogaron porque se suspendiera esta medida, lo que no se logró oficialmente hasta mayo de 1963. Mientras tanto, Rahner había sido nombrado por Juan XXIII teólogo oficial del concilio.

Rahner tuvo escasa participación en la labor preparatoria del concilio. Se había recurrido a él en la Comisión para la disciplina de los sacramentos, principalmente porque Rahner era el único especialista en teología dogmática que se había manifestado en favor del diaconado permanente. Pero no fue invitado nunca a ninguna sesión de la comisión, sino que tan sólo se le pidió que emitiera un dictamen sobre la renovación del diaconado.

Ahora bien, a través del cardenal König, Rahner fue informado desde el otoño de 1961 sobre los pormenores de los preparativos para el concilio, y se le dieron a conocer también los textos de los esquemas preparatorios. Rahner compartía el malestar. Los esquemas eran expresión de aquella autocomprensión eclesiástica y teológica que él trataba de superar. Rahner, juntamente con el cardenal König y el cardenal Döpfner, estaba convencido que había que hacer todo lo posible para que el concilio no discurriera por los cauces proyectados por la curia. Finalmente, Rahner se convertiría en uno de los teólogos más señalados y orientadores del concilio Vaticano II. La influencia de Rahner «se basa no sólo en la forma en que colaboró durante el concilio, sino también en la recepción preconciliar universal que tuvieron ya sus ideas teológicas y que contribuían a preparar el espíritu de esa asamblea de la Iglesia. Mediante esta 'autoridad' consiguió él, juntamente con Y. Congar, E. Schillebeeckx, J. Ratzinger, H. Küng y otros, hacer algunas irrupciones a través de los esquemas preparados fija y previamente y llegar hasta terrenos teológicos más despejados y libres»[171].

La labor del concilio estuvo especialmente marcada por teólogos franceses. Hay que mencionar aquí principalmente los siguientes nombres: el padre Yves Congar O.P., el padre Jean Daniélou S.J. y el padre Henri de Lubac S.J..

Todos los teólogos mencionados pertenecen a la corriente de la «Nouvelle Théologie». La denominación «Nouvelle Théologie» se aplicó a los autores que querían una renovación de los métodos y del contenido de la teología y que, por ello, fueron acusados de colaborar en la penetración del modernismo.

Se propalaron sospechas especialmente contra los jesuitas de Lyón-Fourvière y contra los dominicos de Le Saulchoir.

Y, así, un teólogo que nunca fue experto oficial, el padre Marie-Dominique Chenu O.P., afirmó que la teología no es primeramente una ciencia de conclusiones lógicas, una teología especulativa, sino que debe su vida a las fuentes bíblicas, a la piedad y a la fe.

171. K. Lehmann, *Karl Rahner*, 148.

Los teólogos de la «Nouvelle Théologie» situaban al comienzo de su labor teológica el estudio de las fuentes de la fe. Sabían que el cristianismo procede de la historia y no de la metafísica. Así que lo primero que hay que hacer es conocer la historia.

Por tanto, esos teólogos trataban de que se viera con especial claridad que una teología profunda debe tener en cuenta la experiencia espiritual y la experiencia histórica. Así, por ejemplo, la obra de Lubac titulada *Surnaturel* trata de superar una metafísica del orden formal que habla de dos naturalezas cerradas en sí mismas: la esfera de la naturaleza y la de lo sobrenatural. Y trata de superarla con argumentos tomados de la tradición. Los enunciados de Congar «sobre la Reforma, la historia y la libertad no brotan tampoco de una especulación alejada de la realidad, sino que son reflexiones de una persona implicada y comprometida, que sufre por la rigidez de los órganos rectores de la Iglesia, por la manera estática de pensar de la neoescolástica y por la obediencia eclesiástica»[172].

La siguiente afirmación de Congar es especialmente característica de su punto de vista intelectual y espiritual: «Lo que Teilhard de Chardin vio en relación con el cosmos entero y con la totalidad de su historia, lo vio el padre Chenu en relación con la dimensión histórica y social de la vida humana»[173].

Para Congar, la cruz era la condición de toda obra santa. Escribe así: «Dios mismo está actuando en lo que para nosotros es la cruz. Nosotros mismos llegamos únicamente por este camino a una cierta autenticidad y profundidad del existir. Nada es completamente serio, a menos que uno esté dispuesto a pagar este precio»[174].

Congar pagó incesantemente ese precio. Su voluntad constante de servir a la verdad de la Iglesia, una voluntad que en su paciencia llegó hasta el sacrificio, le granjeó una atención extraordinariamente intensa entre los padres conciliares»[175].

El sabía que la moderna incredulidad sólo podrá superarse, si el mundo católico, los sacerdotes y los fieles, llegan a una visión más amplia, más vital, más humana, de la Iglesia. «Hay que mostrar toda la dimensión temporal de la Iglesia, acentuando y arrojando luz sobre su relación interna con Cristo, la función decisiva y siempre actual del Espíritu santo, la primacía de la gracia; y hay que mostrar toda la dimensión humana de la Iglesia, poniendo de relieve la actividad de toda la comunión de los creyentes, su función litúrgica y apostólica, su plena y total realidad eclesial»[176].

172. J. Bunnenberg, *Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves Congars (*Walberger Studien 14), Mainz 1989, 375.

173. Y.-M. Congar, *Marie-Dominique Chenu*, en H. Vorgrimmler–Vander Gucht, R.(eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen*, Freiburg-Basel-Wien 1970, 99-122; la cita en 121.

174. Y.-M. Congar, *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964, LVII.

175. M.-J. Le Guillou, *P. Yves Congar OP*, en H. Vorgrimmler–R. Vander Gucht (eds.), *Bilanz der Theologie in 20. Jahrhundert*, 181-191; la cita en 187.

176. Y.-M. Congar, *Sainte Eglise*, Paris 1963, 545.

Seguramente no será exagerado afirmar que Congar, con sus enunciados ligados a la tradición y –a la vez– proféticos, se halla en cierto modo muy cerca de las declaraciones que hallamos en Juan XXIII.

Podemos medir algo del significado de Congar para el debate conciliar acerca de la Iglesia, si tenemos presente lo que él escribía en el año 1937: «En todas partes se tiene la sentación de que sería una gran ganancia para nuestra labor pastoral y haría que el cristianismo irradiase mucho intensamente sobre el mundo, si devolviéramos al concepto de la Iglesia su sentido amplio, rico, vital, plenamente embebido de la Biblia y de la tradición»[177].

Algunos de los logros esenciales del concilio se deben a Congar, por ejemplo, «la transición de un concepto predominantemente jurídico de la Iglesia a una visión de la Iglesia como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu santo; el redescubrimiento del carácter sacramental y comunional de la Iglesia, que hace que se comprenda mejor que el sacerdocio episcopal y presbiteral es, por naturaleza intrínseca, un sacerdocio pastoral, apostólico y, por tanto, esencialmente un 'servicio al evangelio' (cf. Rom 15, 16 y 12, 1)»[178].

A Congar le interesaba mucho la reorientación de la Iglesia hacia el misterio pascual. Muchos participantes en el concilio debieron a Congar una ampliación de su concepción acerca de la Iglesia.

Sobre la cuestión: *El hombre moderno y la fe, un tema dominante del concilio*, afirma Congar: «El gran obstáculo en el que tropiezan los hombres de hoy en el camino hacia la fe, se halla en la constatación de que parece no existir conexión entre la fe en Dios y la perspectiva de su Reino, por un lado, y el hombre y su tarea terrena, por el otro lado. Es preciso ver y mostrar la conexión interna que esas realidades tienen entre sí. En ello consistiría la respuesta positiva más eficaz a las razones alegadas por la incredulidad moderna»[179].

Congar se sintió cada vez más impresionado por el carácter histórico de la revelación, que –en su opinión– es historia esencial de lo que Dios ha obrado en la vida de los hombres en favor de toda la humanidad, para realizar en ella un determinado plan de gracia[180].

Para superar las dificultades que detienen a muchas personas en el camino hacia la fe, hay que poner en claro constantemente –según Congar– «cómo el mundo de Dios tiene conexión con el mundo del hombre»[181].

La vocación de Congar era la de ser «resorte principal de una extraordinaria renovación teológica, eclesial y misionera, cuyos frutos –para satisfacción suya– vio madurar en el concilio»[182].

Congar hizo además una contribución decisiva al conocimiento «de que, aunque la Iglesia en su sustancia evangélica sigue siendo siempre la misma, no

177. Y.-M. Congar, *Pour une Théologie de l'Eglise*, Paris 1937, 97-99; la cita en 99.
178. M.-J. Le Guillou, *P. Yves Congar O.P.*, 191.
179. Cita según M.-J. Le Guillou, *P. Yves Congar*, 192.
180. *Ibid.*, 194.
181. Y.-M. Congar, *Vaste monde, ma paroisse*, Paris 1959, *passim.*
182. M.-J. Le Guillou, M.-J. O.P., *P. Yves Congar*, 199.

debe ser una Iglesia de ayer en un mundo de hoy y de mañana. El futuro de la Iglesia exige que esté presente en el futuro del mundo, a fin de orientarlo hacia el futuro de Dios»[183].

En la misma línea que Congar se hallan los jesuitas Jean Daniélou y Henri de Lubac.

Ya en 1946 Daniélou abordó en un artículo los temas que, desde la condena del modernismo, estaban aguardando un nuevo estudio: la investigación histórica de la Biblia, la superación del distanciamiento entre la teología y la espiritualidad, entre la Iglesia y el mundo, entre la teología dogmática y la exégesis, la necesidad de integrar en la teología la subjetividad y la historicidad[184].

Una característica especial de De Lubac era su amistad con el padre Teilhard de Chardin S.J., con quien se encontró por primera vez en París en el año 1921 ó 1922.

La obra de H. de Lubac titulada: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* llegó a ser la quintaesencia de una renovación de la teología[185]. Su discípulo y amigo, Hans Urs von Balthasar, dice que *Catholicisme* es la «obra programática»[186].

Esto se hallaba justificado, porque De Lubac había redescubierto en ella la Iglesia fraternal y «en esa obra había proyectado anticipadamente la eclesiología del concilio Vaticano II»[187]. Dada su actitud fundamental, no es de extrañar que Daniélou y de Lubac iniciaran en el año 1941 la publicación de la gran serie: «Sources chrétiennes».

Por cierta afinidad espiritual, Juan XXIII, inmediatamente después de su elección, manifestó su gran aprecio hacia De Lubac; le eligió como consultor en el año 1960[188]. En los años que siguieron al concilio, De Lubac siguió ocupándose principalmente de la autocomprensión de la Iglesia. Permaneció fiel al principio desarrollado por él en su obra *Surnaturel*: hay que retornar a una doctrina que sea más sencilla, tradicional y más profunda. Partiendo de ese espíritu, criticó también los trabajos de la comisión preparatoria. Dijo a propósito de ellos:

> Los esquemas que se prepararon, estaban marcados por las reglas estrictas de la escolástica y se basaban casi exclusivamente en la preocupación por defender la fe. Se echaba de menos una perspectiva diferenciada. Se tendía a condenar todo lo que no se ajustara exactamente a la línea seguida hasta entonces ... Había que decidirse entre una doctrina defensiva, algunas veces estrecha, que dependía de-

183. Y.-M. Congar, *Eglise catholique et France moderne*, Paris 1978, 53.

184. J. Daniélou, *Les orientations présentées de la pensée pensée religieuse*: Etudes 79 (1946) 6-21; la cita en 6s.

185. La quinta edición de la obra apareció en 1952.

186. H. Vorgrimmler, *Henri de Lubac*, en H. Vorgrimmler–R. Vander Gucht (eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen*, Freiburg-Basel-Wien 1970, 199-214; la cita en 205.

187. *Ibid.*, 210.

188. Cf. K.-H. Neufeld, *Au service du concile: évêques et théologiens au deuxième concile du Vatican*.

masiado de los manuales de aquella época, y el empeño por hallar nuevos impulsos para un retorno extenso a la gran tradición de la Iglesia[189].

La simpatía de Juan XXIII hacia De Lubac y hacia otros expertos, principalmente franceses, la explicaban algunos teólogos –según afirmación de De Lubac– con las siguientes palabras: «Como quiere evitarse el curso equivocado que se siguió en elconcilio Vaticano I [que excluyó a teólogos con opiniones divergentes], la Iglesia hace que acudan a Roma teólogos como Congar, Daniélou y Rahner, a fin de retenerlos en su seno materno por todos los medios»[190].

No debemos dejar de mencionar a una personalidad francesa en el campo de la teología, que contribuyó a marcar su sello en el concilio, aunque nunca fuera experto oficial: Marie-Dominique Chenu. Congar escribe a propósito de Chenu: «Actuó también en el concilio por medio de su influencia personal, aunque nunca recibió un encargo oficial de hacerlo. Pero algunas cosas que florecieron y fructificaron, se deben a lo que él había sembrado»[191].

Chenu estuvo a disposición como asesor de varios obispos franceses. Por ejemplo, Léon-Arthur Elchinger, que por aquel entonces era obispo coadjutor de Estrasburgo, mantuvo estrechos contactos con él[192].

Chenu describió acertadamente con las siguientes palabras lo específico del concilio Vaticano II: «Su peculiaridad, entre todos los demás concilios, sigue siendo la siguiente: renovación de la eficacia de la palabra de Dios por medio de la energía que lleva intrínseca; permanecer en contacto con la historia contemporánea. Y tal es precisamente la definición de la profecía»[193].

La siguiente afirmación de Congar sobre Chenu expresa justamente entusiasmo: «Con el padre Chenu y con sus seguidores creímos en la teología y pensamos que ésta tiene todavía algo que decir a los hombres de hoy, por cuanto no se contentó con desenterrar las fórmulas halladas antaño, sino que supo buscar una respuesta a la pregunta de nuestro tiempo»[194]. Chenu se enfrentó constante y vehementemente contra cierta escolástica de los libros de texto, contra «un primitivo objetivismo» y contra el «racionalismo», así como contra «la teología barroca»[195].

Congar compara la obra de Chenu –por su intención y su orientación– con la obra de Teilhard de Chardin. Resultaba especialmente atractiva para Chenu

189. Cardenal H. de Lubac, *Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*, München-Zürich-Wien 1985, 20.

190. *Ibid.*, 16.

191. Y.-M. Congar, *Marie-Dominique Chenu*, en H. Vorgrimmler–R. Vander Gucht (eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen*, 99-122; la cita en 101.

192. Cf. Archivo conciliar de Elchinger: correspondencia con M.-D. Chenu.

193. M.-D. Chenu, *Ein prophetisches Konzil*, en E. Klinger–K. Wittstadt (eds.), *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner*, Freiburg-Basel-Wien, 16-21; la cita en 21.

194. Y.-M. Congar, *Marie-Dominique Chenu*, 102.

195. *Ibid.*, 105.

la afirmación de Chardin «de que muchos no son capaces de creer, porque la evidencia del mundo es más intensa que la luz de Cristo. Tan sólo cuando se tome enteramente en serio la evidencia del mundo, sus dimensiones, su unidad, su historia, tan sólo cuando se crea enteramente en el mundo, podrá lograrse que, desde el interior de todo eso, se sitúe de nuevo a Dios y a Cristo, y se los vuelva a manifestar de manera nueva»[196].

Fue una suerte para la Iglesia que Juan XXIII llamara para los trabajos del concilio a teólogos que, antes de su pontificado, habían caído en desgracia.

4. *Las informaciones y la orientación de la prensa*

a) *La política vaticana sobre la prensa entre la apertura y la ocultación*

La importancia de la labor de la prensa en relación con el concilio la subraya la siguiente información, que se encuentra en una conferencia de Jan Grootaers, titulada *L'Information Religieuse au début de Vatican II*: «Un sociologue a pu dire que l'articulation de Vatican II s'était faite à trois niveaux différents: celui des évêques, celui des théologiens et celui des informateurs religieux»[197].

El problema de la información se planteó en vísperas del concilio, principalmente porque el camino hacia el concilio fue acompañado por la prensa con ojos bien abiertos. Y los problemas planteados con el concilio, los hizo suyos principalmente el periodismo católico, pero también el periodismo en general. En numerosas publicaciones, de mayor y de menor extensión, en diarios, revistas y folletos, el periodismo expuso con profundidad y amplitud, y también de manera universalmente inteligible, todas las cuestiones relacionadas con el concilio que eran de interés e importancia, y expresó al mismo tiempo los deseos y las expectativas.

A diferencia de lo que sucedió con el concilio Vaticano I, no hubo apenas en el mundo entero una prensa que fuera hostil al concilio. La opinión pública se hallaba del lado del concilio. Seguramente, esta actitud positiva se debe en gran parte a que el papa Juan XXIII había logrado llenar al mundo de nueva esperanza, y esta esperanza se reflejaba también en los periodistas. Era obvio que, al proporcionar informaciones, los diversos periódicos y revistas debían tener siempre a la vista a «sus» lectores, pero casi todos ellos adoptaban una actitud positiva y esperanzadora ante el propósito de celebrar un «concilio». Esto se refería por igual a cristianos y a no cristianos. Aquí se ve claramente lo que puede lograr una personalidad como la de Juan XXIII, una personalidad cuya finalidad primera consistía en vivir para «el otro».

El día 28 de mayo de 1962, con ocasión de un congreso internacional de periodistas, Juan XXIII adoptó una actitud ante las tarea de la prensa[198]. El papa

196. *Ibid.*, 121.
197. AD II/1, 248s.
198. Numerosas referencias se las debo al que entonces era director del grupo de lengua alemana, prelado profesor Gerhard Fittkau (Essen).

aseguró a los periodistas: «Pueden contar siempre con que tendrán una acogida cordial por nuestra parte». Lo seriamente que tomaba el papa esta decisión lo demuestran las palabras que pronunció acto seguido: «En realidad, contamos con ustedes, señores, y muy especialmente ahora que se acerca la celebración del concilio Vaticano II, este acontecimiento importante del que cabe esperar que ejerza una influencia positiva, más allá de las fronteras de la Iglesia, sobre todos los hombres de buena voluntad. Para la consecución de este fin, los órganos de la prensa soy hoy día bastante más que un simple medio imprescindible».

En el trascurso ulterior de su alocución, el papa manifestó el deseo de que «los periodistas no se vean forzados, por falta de información, a presentar conjeturas más o menos probables y publicar ideas, opiniones y esperanzas que demuestren después que estaban mal fundadas o que eran erróneas». Estas palabras del papa prueban que él era muy consciente de la importancia que tenía una generosa política de información.

Un manejo restrictivo de las informaciones tenía que conducir necesariamente a especulaciones y, con ello, a la difusión de verdades a medias. Las preocupaciones de los periodistas de no poder informar a conciencia sobre la marcha del concilio, estaban fundadas. Y, así, en abril de 1961, Pericle Felici afirmó que la creación de una oficina de prensa no debía ajustarse a las necesidades de los periodistas, sino a las del concilio. Exhortó a los periodistas a que se guardaran muy bien de inmiscuirse de manera incompetente en los preparativos del concilio. ¡Qué sonido tan diferente tenían estas palabras en contraste con la postura adoptada por el papa!

Felici, con su manera de pensar, se halla todavía plenamente dentro de la tradición del concilio Vaticano I. En lo que respecta a la prensa, ese concilio se había aferrado al principio de la ocultación absoluta. Claro que, incluso en el siglo XIX, ese principio no se podía ya mantener.

Según el reglamento (artículo 26), se retuvo también ahora el principio de la ocultación. A todos los participantes se les obligó «a mantener en secreto los debates conciliares y las opiniones expuestas».

Estando así las cosas, se comprende que los periodistas, mientras no se demostrara lo contrario, permaneciesen desconfiados y fueran sumamente escépticos ante la política de información del Vaticano. Así, por ejemplo, escribe la periodista sueca Gunnel Vallquist: «No esperamos gran cosa del servicio de prensa del Vaticano. Su jefe, monseñor Vallainc, habría declarado de antemano: 'Nosotros no necesitamos la prensa'. El Vaticano no tiene ideas modernas que digamos, de lo que es la información»[199].

En el año 1961 el «Boletín eclesiástico de la Suiza reformada» (*Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*) publicó un artículo de crítica sobre «La prensa católica y el concilio Vaticano». El artículo comienza con la observación: «En todas partes se deplora la falta de información». El autor captaba claramente la tensión en que se hallaban las informaciones sobre el concilio. Se dice: «Por un lado, el papa, al recibir en audiencia a la 'Unión internacional de la prensa ca-

199. G. Vallquist, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Nürnberg 1966, 3.

tólica', declara que lo importante es el clima, si el concilio Vaticano II ha de desarrollar realmente un poder de irradiación, y que la prensa puede hacer una contribución esencial para ello. Por otro lado, el secretario de la comisión central, monseñor Felici, ha recomendado a la prensa un 'respetuoso silencio', y ha señalado que la oficina de prensa se creó, no para ajustarse a las necesidades de la prensa, sino a las del concilio»[200].

Las palabras de Felici daban a entender que «se tenía miedo de una ingerencia incompetente en los preparativos del concilio». Los periodistas recibieron de él el consejo de preparar a la opinión pública para el concilio escribiendo principalmente artículos históricos sobre la historia de los concilios.

Cuanto más se acercaba el concilio, tanto más intensamente se sentía la falta de un órgano que facilitara informaciones continuadas y auténticas a la prensa y a los demás medios de difusión. Como ya se dijo, facilitar informaciones sobre el concilio era cosa nueva para Roma y suscitó problemas. Primeramente se adoptó la decisión de proporcionar una información «dirigida»[201]. Semejante actitud suscitó descontento, de tal forma que se comprende que los periodistas, aun antes de que comenzara el concilio, exigieran que se les permitiera el acceso al aula conciliar.

De vez en cuando se presentaban dimisiones. Así, el 1 de septiembre de 1962 se leía en el Washington Post: «Msgr. Kelly resigns as church news chief».

En los sectores católicos de los Estados Unidos, el paso dado por Kelly suscitó asombro. Kelly opinaba que la prestación de información, durante el concilio, debía regirse por las normas de la prensa pública. Exigía la máxima apertura. Pero las perspectivas eran desfavorables para su manera de pensar, por lo que presentó su dimisión, tras siete años de actividad como jefe de prensa de los obispos americanos. Kelly hizo referencia al papa Juan XXIII, que deseaba que hubiera la máxima apertura para los representantes de la prensa de todo el mundo. Kelly creía que su decisión se ajustaba plenamente a los sentimientos del papa. Dijo: «There is no doubt that Pope John XXIII wants to inform all people...».

El arzobispo de Paderborn, Lorenz Jaeger, dijo que el facilitar informaciones a la prensa era «el asunto más difícil del concilio, porque en Roma no estaban acostumbrados a trabajar con la prensa»[202].

En los tiempos inmediatamente anteriores al concilio se hicieron observaciones muy críticas sobre las relaciones públicas del Vaticano: «Se vive todavía en la tradición de la 'política de gabinete', y se permite graciosamente que tal o cual comunicado, que no dice nada, llegue hasta los periodistas»[203].

De hecho, durante la etapa preparatoria del concilio, se atribuyó una importancia esencial a la ocultación de las deliberaciones. Los miembros de las co-

200. *Die katholische Presse und das Vatikanische Konzil*: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 117 (1961) 281s.

201. Ph. Levillain, *La mécanique politique de Vatican II. La majorité et l'unanimité dans un Concile*, Paris 1964, 146.

202. Archivo conciliar de Jaeger.

203. G. Vallquist, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 3.

misiones tenían que jurar sobre el evangelio que no iban a permitir que se filtrase nada de lo que ellos supieran acerca de los trabajos preparatorios. Aun a los especialistas de las diversas comisiones se les prohibió conversar sobre las cuestiones que debían estudiar.

A este propósito se recordó que el secreto que había envuelto ya al concilio Vaticano I, había sido más bien contraproducente para la labor del concilio. Escribía un observador de entonces: «En realidad, no había ni secreto ni divulgación de las deliberaciones del concilio. Existía tan sólo una atmósfera de novedades susurradas, de desconfianza, de anécdotas; había informes y rumores que no se podían ni confirmar ni desmentir...»[204].

A pesar de las mencionadas dificultades, los representantes de la prensa –cualquiera que fuese su confesión religiosa o su ideología– confiaban en Juan XXIII. Sentían que él no les iba a dejar en la estacada.

El día 13 de octubre de 1962 el papa tuvo una alocución a los periodistas. Comenzó diciendo: «La audiencia de hoy quiere atestiguar el aprecio que Nos sentimos por los representantes de la prensa, y al mismo tiempo la importancia que Nos damos a su tarea de ser informadores». Precisamente esta alocución acentúa de nuevo claramente la relación de Juan XXIII con los periodistas y con la prensa. Y, así, observaba el papa:

> Su tarea es grande, estimados señores. Están al servicio de la verdad, y en la medida en que ustedes sean fieles a la verdad, responderán a las expectativas de la gente. Del ejercicio, desempeñado a conciencia, de su labor como informadores del concilio, Nos esperamos ... efectos felicísimos para la orientación de la opinión pública mundial acerca de la Iglesia católica en general y de sus instituciones y doctrinas... El simple anuncio del concilio suscitó considerable interés en el mundo entero, cosa a la que ustedes contribuyeron en buena medida... Nos deseamos encarecidamente que sus informaciones mantengan vivo el interés benévolo de la opinión pública hacia el concilio, y contribuya a rectificar toda clase de opiniones equivocadas o incompletas... Por el hecho de que ustedes estén al servicio de la verdad, contribuirán «al desarme de los espíritus», que es el primer requisito previo para el restablecimiento de una paz verdadera en esta tierra[205].

El aprecio especial de la labor periodística por parte del papa permitió la justificada esperanza de que el papa no se cerraría a un mejor acceso de los periodistas a las fuentes de información.

Desde luego, la apertura del papa hacia la prensa era conocida en el mundo entero. Sin embargo, había considerables dudas de que Juan XXIII lograra imponerse a las corrientes de la curia.

204. Katholische Nachrichtenagentur, Sonderdienst, II. Vatikanisches Konzil 8, 10 de septiembre de 1962, 13s.

205. Katholische Nachrichtenagentur, Sonderdienst, II. Vatikanisches Konzil, nº 23, 15 de octubre de 1962, 7-9.

b) *La organización de la labor de la prensa*

El anuncio del concilio y los trabajos preparatorios del mismo habían suscitado ya gran interés entre los periodistas. Prueba de ello son numerosas reuniones de periodistas que se ocuparon de estudiar el tema: «El concilio y nosotros». Una de estas reuniones tuvo lugar en mayo de 1961 en el sur de Estiria (Austria). Se reunieron allí noventa participantes del ámbito de lengua alemana. Los participantes trataron de situar el concilio en las grandes líneas de renovación de la Iglesia y de hacer ver claramente cuáles eran sus fines. La reunión quería oponerse también a cierta actitud de abandono, que se manifestaba en el notable descenso de las esperanzas iniciales, que habían sido sumamente intensas, y en la impresión de que se hubiera levantado una «muralla china» contra la opinión pública. Con gran insistencia se acentuó: «Sería un gran logro el que se permitiera a los periodistas tener al corriente a la opinión católica mundial sobre los problemas del concilio y sobre el estado de los preparativos, y poner de este modo a la opinión pública al servicio del concilio»[206].

Para poder informar mejor, los editores de veinte periódicos católicos de Holanda se habían dirigido ya, en abril de 1961, al Vaticano, rogando que se facilitara a los periodistas el trabajo en el inminente concilio. Se acentuaba que, de no hacerse caso de esta sugerencia, habría que aceptar irremisiblemente que circularan falsas noticias acerca del concilio.

Los obispos alemanes encargaron al obispo auxiliar de Limburgo, Walther Kampe, que creara un «círculo de trabajo periodístico» con la tarea de preparar toda la información sobre el concilio y de encargarse de ella. Además, la «Agencia Católica de Noticias» (*Katholische Nachrichtenagentur*, KNA) crearía un «Servicio especial para el concilio» a fin de proporcionar noticias a la prensa diaria y semanal, a la radio y la televisión, al clero encargado de la labor pastoral y a las asociaciones y organizaciones católicas.

El día 4 de julio de 1962, el obispo auxiliar Kampe, por medio del cardenal Bea, fue recibido en audiencia por Juan XXIII. El obispo presentó al papa los deseos de los periodistas alemanes, que seguramente eran los de todos los periodistas.

Kampe mismo escribe: «Se trató principalmente de que, además de la oficina oficial de prensa del concilio, se permitiera la creación de centros de prensa para los diversos grupos lingüísticos»[207]. En este marco se quería cumplir también el encargo de los obispos alemanes de que se facilitara la difusión de noticias sobre el concilio dentro del ámbito de lengua alemana, encargo al que se habían adherido el episcopado austríaco y los obispos de la Suiza de lengua alemana.

El papa, que siempre había acentuado su comprensión hacia las tareas de la prensa, dio su asentimiento al plan[208].

206. HerKorr 10 (1961) 438s.
207. W. Kampe, *Das Konzil im Spiegel der Presse* I, Würzburg 1963, p. V (2); AD II/1, 248s.
208. *Ibid.*

A pesar de muchos temores fundados, hubo también numerosos principios positivos. Puntualmente al comienzo del concilio, se abrió oficialmente la nueva gran sala para las conferencias plenarias de prensa en Via Conciliazione 52 y en Via Rusticucci 5. El cardenal secretario de Estado Amleto Giovanni Cicognani bendijo los locales. Las instalaciones técnicas en la sala de prensa, creada específicamente para el concilio, eran satisfactorias. Se dispusieron unas cien máquinas de escribir, y se instalaron unas treinta conexiones para llamadas telefónicas internacionales y para el funcionamiento de teletipos.

Inmediatamente después de abrirse la oficina de prensa del concilio, el día 2 de octubre de 1962, se expidieron 400 tarjetas acreditativas para que los periodistas asistieran a la ceremonia de inauguración. Pero la oficina de prensa había expedido ya, hasta ese momento, más de 600 tarjetas acreditativas para periodistas. Se contaba con que el número de los informadores de prensa se elevaría a unos mil[209].

Lo grande que era el interés de la prensa mundial por el acontecimiento del concilio, lo vemos, por ejemplo, por el hecho de que, en una visita guiada al aula conciliar, el 8 de octubre de 1962, asistieron varios cientos de periodistas. La visita guiada fue organizada por la oficina de prensa del concilio para todos los periodistas acreditados hasta entonces[210].

La oficina de prensa del concilio estaba compuesta por siete secciones para los idiomas modernos más importantes: alemán, español, francés, inglés, italiano, polaco y portugués. El director de toda la oficina de prensa era monseñor Fausto Vallainc; al frente de la sección inglesa se hallaba monseñor James Tucek, que era director de la oficina romana de la agencia norteamericana de prensa «News Service». El director de la sección francesa era el padre Frank Bernard, que procedía del periódico «La Croix» en París. El grupo lingüístico español estaba presidido por don Cipriano Calderón; el portugués, por el padre Bonaventura Kloppenburg, de Brasil; el director de la sección de noticias para el grupo lingüístico italiano era el padre Francesco Farusi, y Stefan Wesoly atendía a los periodistas de lengua polaca. Del grupo lingüístico alemán se encargaba el prelado profesor Dr. Gerhard Fittkau.

Pero aun los jefes de prensa de los diversos grupos lingüísticos tuvieron que preocuparse en el primer momento de obtener suficientes informaciones. Y, así, se cuenta que el prelado alemán Gerhard Fittkau se beneficiaba de su proximidad a la Conferencia episcopal alemana. Calderón tenía relaciones especialmente con monseñor Casimiro Morcillo, arzobispo de Zaragoza. Farusi tenía conexión con la radio del Vaticano.

A estos directores de los grupos lingüísticos se debe el hecho de que, en el curso del concilio, las posibilidades de obtener informaciones fueran mejorando constantemente. El prelado Fittkau acentuaba todavía en abril de 1963 que él había tenido mucho interés en esa mejora. Llamaba la atención incesantemente de los obispos alemanes sobre esta necesidad.

209. *Ibid.*, nº 12, 4 de octubre de 1962, 11.
210. *Ibid.*, nº 16, 9 de octubre de 1962, 3.

Y, así, por ejemplo, el 1 de octubre de 1962 Fittkau se dirigió al cardenal Döpfner. Fittkau escribe, entre otras cosas:

> Parece como si el arzobispo Felici quisiera retener un control absoluto sobre nuestra oficina y trasmitir él sólo, por medio de monseñor Vallainc, las noticias destinadas a nuestros comunicados. A juzgar por la conferencia dada por Felici en el Circolo di Roma, el viernes pasado, esas noticias serán muy escasas. Con elegantes palabras no dijo nada que aquí no supiéramos ya todos. Ayer todavía Felici rechazó un folleto, completamente inocuo, de Vallainc sobre «Alcuni temi discussi alla commissione centrale praeparatoria», por considerarlo materia «sub secreto». Ese folleto no contiene sino lo que ya ha aparecido en «L'Osservatore Romano», y mucho menos de lo que se ha publicado en «Herder Korrespondenz». Nuestra tarea no será fácil. Esperamos en la influencia de los padres conciliares sobre la política de prensa del concilio, sobre todo para que se aclare nuestra posición ante Felici, que querría tener un consejo de supervisión, integrado por padres conciliares que determinen juntamente con él la política de prensa del concilio. Me temo que se repitan las desagradables experiencias del concilio Vaticano I[211].

Los ejemplos aducidos muestran que muchos tenían sus propios canales. Además, está claro que al principio hubo un enfrentamiento entre la idea de la información mantenida por la Iglesia y el Vaticano, por un lado, y la idea de la información que tenían los periodistas, habituados a informar sobre lo que se debatía en los parlamentos, por el otro lado.

A fin de poder trabajar eficientemente, las agencias católicas de noticias de Centroeuropa se unieron formando un consorcio de trabajo para ofrecer noticias sobre el concilio. Instalaron su sede en Via Domenico Silveri 30. El consorcio de trabajo lo integraban las agencias Kathpress (Austria), KNP (Países Bajos), KNA (Alemania), KIPA (Suiza) y CIP (Bélgica). El consorcio de trabajo recibió el nombre de «RICI» («Romanae informationes catholicae internationales»). Se hallaba en estrechas relaciones con todas las agencias católicas de noticias. Para mejorar la labor informativa se crearon también asociaciones de periodistas como, por ejemplo, los «Rencontres internationales d'informateurs religieux» (R.I.I.R.).

En Copenhague se estableció una oficina católica de noticias. Su propósito era informar sobre el concilio a la prensa escandinava –unos cien periódicos diarios que se publicaban en Dinamarca, Finlandia, Islandia, Noruega y Suecia–. La fundación de la oficina se debió a la iniciativa del obispo de Copenhague, Johannes Suhr, y al delegado apostólico para Escandinavia, arzobispo Bruno Heim. Además se estableció en Bonn, en asociación con la oficina católica de noticias, un centro de atención a periodistas escandinavos[212].

Numerosos periódicos reforzaron o establecieron de nuevo en Roma sus representaciones destinadas a ofrecer noticias sobre el concilio. La Agencia ca-

211. Archivo Döpfner.

212. Katholische Nachrichtenagentur, Sonderdienst, II. Vatikanum, nº 9, 25 de septiembre de 1962, 22.

tólica de noticias afirmaba el día 25 de septiembre de 1962 «que se dan ya todas las condiciones previas para informar detalladamente a la opinión pública sobre los trabajos del concilio, si es que las fuentes de noticias y de informaciones fluyen en Roma suficientemente»[213].

Precisamente este flujo de informaciones seguía dejando que desear. La prensa tuvo que abrirse su propio camino. Pero la presión ejercida por los periodistas sobre la forma en que la dirección del concilio facilitaba, no dejó de obtener resultados. Aproximadamente un mes después de comenzado el concilio, se fue esbozando un progreso en la política de prensa. Ahora se permitía que dos de los directores de los siete grupos lingüísticos que había en la oficina de prensa del concilio participaran cada vez en las congregaciones generales del concilio, mientras que hasta entonces el director de la oficina de prensa, el italiano Vallainc, era el único que tenía acceso al aula conciliar. El día 23 de noviembre de 1962 el prelado Fittkau, director de la sección de lengua alemana, participó por vez primera en una congregación general.

La iniciativa de esta nueva medida partió de un círculo internacional de periodistas católicos en Roma. Este círculo, que se había formado independientemente de la oficina de prensa del concilio, y al que no pertenecían miembros de dicha oficina, había trasmitido a la presidencia, por conducto del Secretariado general del concilio, un comunicado de cinco páginas sobre la política de información del concilio.

La apertura hacia una política más amplia en materia de información no fue fácil para la Iglesia católica. Hay que tener en cuenta que, para la Iglesia, las relaciones con la prensa mundial eran cosa nueva e inusitada.

Con el comienzo del concilio como verdadero evento mundial, se acrecentó también la importancia de los demás medios de comunicación: el cine, la radio y la televisión. Se había planeado desde el principio que se filmaran todos los acontecimientos importantes del concilio y que se ofreciera de ellos un filme documental en color. Al comienzo de octubre de 1962 se encargó al «Istituto Nazionale Luce», con sede en Roma, que ofreciera informaciones filmadas sobre el concilio. Los reportajes radiofónicos correrían a cargo únicamente de la «Radio Televisione Italiana» (RAI).

c) *La información comparada en la prensa internacional*

Se comprenderá la importancia de la prensa, si tenemos en cuenta que, para las personas que no participaban de alguna forma en los trabajos del concilio, sus ideas sobre él eran únicamente las que recibían a través de la prensa.

De ahí la gran responsabilidad de la prensa con respecto al concilio. Podemos afirmar que, en la gran mayoría de los casos, se cumplió en alto grado con esa gran responsabilidad.

213. Katholische Nachrichtenagentur, Sonderdienst, II. Vatikanum, nº 9, 25 de septiembre de 1962, 9.

No sólo los medios informativos sino también la Iglesia misma tenían gran interés en que el concilio hallara un eco debido en la opinión pública. En realidad, la prensa moderna no se había ocupado tanto de acontecimientos religiosos y de problemas teológicos como en los tiempos que precedieron inmediatamente a la inauguración del concilio y durante las semanas del primer período conciliar[214].

Una ojeada a los periódicos y revistas nos permite ver claramente que se informó de manera ejemplar a un amplio sector de la opinión pública, incluso del mundo no católico. «También las informaciones de la prensa protestante eran de un nivel muy elevado»[215].

Los diversos artículos muestran sin cesar «con qué aguda visión y fina sensibilidad algunos periodistas se adentraron a menudo en la intrincada senda de las ciencias teológicas, y lo agradable que es que la prensa prestara también de buena gana sus columnas a las notables exposiciones de especialistas en teología»[216].

El obispo auxiliar de Limburgo valora con razón el eco de la prensa «como una primera y esperanzadora señal de la reconciliación entre la Iglesia y el mundo, que este concilio se había fijado como objetivo»[217].

Vamos a mostrar ahora cómo la prensa mundial dio informaciones, inmediatamente antes de la inauguración del concilio. Para ello repasaremos a modo de ejemplo algunos periódicos significativos de países importantes[218].

Las informaciones internacionales sobre el concilio muestran las siguientes grandes líneas de interés:

- Interés por la personalidad de Juan XXIII.

214. W. Kampe (ed.), *Das Konzil im Spiegel der Presse* I, Würzburg 1963, p. V.

215. W. Kampe (ed.), *Das Konzil im Spiegel der Presse* I, p. VI.

216. W. Kampe (ed.), *Das Konzil im Spiegel der Presse* I, p. VI.

217. W. Kampe (ed.), *Das Konzil im Spiegel der Presse* I, p. VII.

218. En concreto se investigaron:

Del ámbito de lengua alemana: Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ); Deutsche Tagespost; Neue Zürcher Zeitung; Der Spiegel.

Argentina: Diario Argentino.

Bélgica: Gazet van Antwerpen; Le Soir (Bruxelles).

España: Madrid. Diario de la noche.

Estados Unidos: The Washington Post; New York Times.

Francia: La Croix (París); Le Monde (Edition internationale).

Grecia: (en traducción) El Correo de Atenas.

Inglaterra: Daily Telegraph.

Italia: Corriere della Sera.

Suecia: Stockholms-Tidningen.

Los periódicos utilizados aquí se encuentran en gran parte en la hemeroteca de la Oficina federal de prensa de Bonn (República Federal de Alemania).

Otras referencias pueden verse en W. Kampe (ed.), *Das Konzil im Spiegel der Presse* I, Würzburg 1963; II, Würzburg 1964; y en A. Wenger, *Vatican II. Première Session,* Paris 1963.

Los artículos de revistas que se ocupan de la preparación del concilio Vaticano II, se hallan recopilados en G. Caprile (ed.), *Il Concilio Vaticano II. L'Annunzio e la preparazione 1959-1962* I/2 (1961-1962), Roma 1966.

- Esperanza de amplias reformas.
- Descripción de eventos importantes que precedieron al concilio, por ejemplo, audiencias pontificias.
- Cuestiones de política eclesial, por ejemplo, la participación de obispos procedentes del bloque oriental.
- Exposiciones de problemas teológicos, por ejemplo, la estructura de la Iglesia.
- Anhelos ecuménicos.

Si comparamos los grandes periódicos internacionales, nos llamará inmediatamente la atención el hecho de que en el centro de las informaciones se halle el papa Juan XXIII. En el «Frankfurter Allgemeine Zeitung», Schmitz van Vorst, en un artículo titulado «Del diaconado a los matrimonios mixtos», inserta la siguiente anécdota, que él interpreta como señal importante de la capacidad para la corrección del rumbo y para la nueva orientación: «Se cuenta que el papa leyó con gran atención durante las semanas pasadas una obra de un adversario del concilio Vaticano I, y exclamó en varias ocasiones: '¡Tenía razón!' Evitar en el inminente concilio los errores cometidos anteriormente, es sin duda alguna la gran aspiración de Juan XXIII»[219].

En un artículo publicado en el «Frankfurter Allgemeine Zeitung» a fines de julio de 1962 y que lleva por título: «La Iglesia y el Estado, un tema del concilio. Avance del integrismo durante los preparativos de la magna asamblea de la Iglesia», se estudia con profunda sensibilidad el problema central de la Iglesia, a saber, el juicio que ella se forma de sí misma respecto a su función en el mundo. Schmitz van Vorst expresa en este artículo la esperanza de que este tema no ha de tratarse en la forma tradicional. Parece sintomático que el autor asocie esta esperanza con la persona de Juan XXIII. Remite a los dos discursos que el papa pronunció con ocasión de la clausura de la comisión central y en la festividad de san Pedro y san Pablo: «Trató de la figura de Inocencio III, el papa de la monarquía universal. Pero describió sólo la faceta sacerdotal de su persona. En otro lugar el papa habló de la ciudad de Dios *inter turres* ('entre las torres'). Las torres son los Estados. Son necesarios. Entre esas torres la Iglesia realiza el humilde servicio de prestar ayuda. Nada más»[220].

En todos los periódicos se valora incesantemente al papa como el fundamento de la esperanza. El periódico «Die Salzburger Nachrichten» acentúa: «Parece confirmarse cada vez más que con el papa Juan ha comenzado una nueva época en la historia de la cristiandad, una época joánica del amor, del perdón y del entendimiento»[221]. En este sentido despertó gran resonancia en la prensa el mensaje radiofónico del papa, del 11 de septiembre de 1962. El semanario alemán de noticias «Der Spiegel», que es muy crítico con respecto a la Iglesia, aprecia la nueva visión que la Iglesia tiene en cuestiones sociales y

219. *Das Konzil* (separata del Franfurter Allgemeine Zeitung), 12.
220. *Das Konzil*, 10.
221. W. Kampe (ed.), *Das Konzil im Spiegel der Presse* I, 14.

de política mundial, como se ve por este mensaje radiofónico[222]. Y un juicio parecido lo emite el «Neue Zürcher Zeitung»[223]. La «Gazet van Antwerpen»[224], reproduce extensamente el contenido del discurso y acentúa la nueva perspectiva eclesiológica. «La Croix», en el artículo «Le Concile et la Politique», hace extensa referencia al mensaje radiofónico. Antoine Wenger, redactor del artículo, subraya que el objetivo central del mensaje consiste en convertir la verdad, juntamente con la libertad, en el fundamento de la civilización humana, y hace referencia también al cambio de orientación que se ha producido en la Iglesia[225]. «Le Monde» pone de relieve especialmente en el mensaje radiofónico el aspecto de «Iglesia de los pobres»[226]. El día 12 de septiembre el «New York Times» informa ya sobre el mensaje radiofónico del papa. El artículo periodístico lleva el significativo título: «Pope sees Peace aided by Council»[227]. Se piensa incesantemente que la causa de esos nuevos tonos que se escuchan en el Vaticano es la persona misma del papa.

Esta intensa fijación en Juan XXIII resalta también en el «Daily Telegraph», aunque este periódico apenas cuenta con católicos entre sus lectores. El hecho de que periódicos que en sí se hallan distanciados del mundo católico, se sientan especialmente fascinados por la personalidad del papa, lo vemos también en el «Correo de Atenas».

La personalidad hacia la que se orientaban los periodistas, era Juan XXIII. Toda la prensa sentía grandes simpatías hacia él. El papa convencía con su manera de ser, que inspiraba credibilidad. El determinaba el clima, que se reflejaba también en las informaciones. Hay que destacar, además, que sobre todo las informaciones procedentes de Norteamérica adoptaban una actitud muy positiva con respecto a Juan XXIII. El semanario americano de noticias «Time» llegó incluso a declarar que el papa quería trasmitir «la viva sensación de la unidad de toda la familia humana»; afirmaba que él había movilizado ideas y energías que despertaban esperanzas en el mundo entero.

Una caracterización de la persona de Juan XXIII, hecha por Katharina Herkenrath en «Echo der Zeit», capta muy acertadamente el fenómeno Roncalli, que no puede entenderse plenamente con el simple intelecto:

> A nuestro santo Padre se le pueden aplicar aquellas hermosas palabras de Theodor Haecker de que en la unidad del espíritu «la bienaventuranza como plenitud del sentir es al mismo tiempo la plenitud del pensar en la intuición pensante de la verdad absoluta»... Esto hace que él sobresalga de manera eminente, y le hace decir y hacer cosas que no son las de cada día, sino que son novedosas y sorprendentes; están ligadas a la tradición, sin ser rígidas; añaden a lo convencional un toque liberador; son oficiales y, no obstante, superan sin cesar lo puramente

222. Der Spiegel 43 (1962) 75.
223. Neue Zürcher Zeitung, n° 252, 4.
224. Gazet van Antwerpen, 12 de septiembre de 1962, 1.
225. La Croix. Quotidien Catholique D'Information...
226. Le Monde, 13 de septiembre de 1962, 10.
227. New York Times, 13 de septiembre de 1962, 6.

administrativo; son intuitivas y, no obstante, se insertan lúdicamente en los acontecimientos reales. Para decirlo brevemente: son originales, se derivan del desposorio creativo entre lo natural y lo sobrenatural[228].

Este cambio en el estado de ánimo hizo también que se depositaran grandes esperanzas en el concilio. Y, así, el periódico «Welt am Sonntag», del 7 de octubre de 1962, ofrecía un artículo de Luise Rinser sobre la pregunta: «¿Qué espera el mundo del concilio?». La escritora afirma resumiendo sus ideas:

> En este concilio no se trata de reforzar el prestigio de la Iglesia; no se trata de política; se trata del espíritu, de despertar principalmente las energías espirituales y creadoras –que dormitaban– de los laicos. Se trata, me atrevería a decir, del reconocimiento oficial del pluralismo de la vida moderna. Es decir: se trata de abandonar decididamente el centralismo administrativo romano, que había llegado a hacerse superpoderoso, en favor de una vida cristiana que fluya con vitalidad en toda su diversidad, sin que por eso se pierda lo más mínimo de lo que constituye la doctrina y la ética cristiana[229].

Se manifiesta sin cesar el deseo de que la Iglesia católica se desligue de la rigidez institucional, y de que en los creyentes nazca una nueva mentalidad y una nueva espiritualidad. Herbert Leicher escribe en el «Rhein-Zeitung», pocos días antes de que comenzara el concilio: «Así que ahora podría comenzar ya una reforma, que se espera del concilio. Los fieles, por ejemplo, podrían dedicarse más intensamente a las cuestiones de la fe; las parroquias podrían celebrar con mayor entusiasmo sus actos de culto; los pastores de almas podrían revisar sus actividades pastorales, y los religiosos, por propia iniciativa, podrían emprender en sus respectivas comunidades algunas reformas que la Iglesia espera de ellos»[230]. Un espíritu de reforma, casi una euforia de reforma, se escucha sin cesar en muchos artículos de prensa.

Pero este sentimiento no se observa por igual en todos los países. En la medida en que se esperan reformas va aumentando de ordinario la densidad de las informaciones en los periódicos. Por eso, la preparación del concilio se va siguiendo con mayor atención en los países de lengua alemana, en Bélgica, los Países Bajos, Italia, Francia y también en Norteamérica, que en España o en Sudamérica. Por ejemplo, el periódico «Madrid. Diario de la tarde» informa muy concisamente sobre el concilio, y no se recogen en él los problemas teológicos. Lo mismo sucede con el «Diario Argentino». El nivel del interés intelectual y teológico dentro de una región y de una nación se refleja también en el nivel alcanzado la labor de la prensa.

En países católicos o en países con mayoría de población católica, la necesidad que se sentía de información era, como es natural, notablemente superior,

228. 7 de octubre de 1962; citado según W. Kampe (ed.), *Das Konzil im Spiegel der Presse* I, 100.

229. Citado según W. Kampe (ed.), *Das Konzil im Spiegel der Presse* I, 22.

230. Rhein-Zeitung, 5 de octubre de 1962.

y los redactores de los periódicos la tenían muy en cuenta. El «Corriere della Sera» informa constantemente sobre los asuntos que se refieren al concilio. Llama la atención el que se ofrezcan muchísimos detalles. En este periódico aparecen también explicaciones sobre temas fundamentales. El periódico en cuestión ofrece el día 11 de septiembre un artículo de Ernesto Pisoni: «L'Assemblea della chiesa modello di democrazia. Neanche il papa puo dire quanto durera il concilio»[231].

Claro que este periódico italiano no llega a la profundidad de reflexión de los periódicos de Europa occidental y central. Así, el importante periódico belga «Le Soir» (de Bruselas) ofreció del 21 al 25 de agosto de 1962 una serie de artículos en cinco partes acerca del concilio. El autor, Henri Poumerol, presenta la serie bajo el epígrafe: «Vatican II, Concile universel. Un événement historique». Los artículos son muy extensos y van acompañados de ilustraciones. El primer artículo ofrece una panorámica de la historia de la Iglesia; el segundo tiene como tema principal «Un Visage nouveau» y estudia la cuestión de cómo los 500 millones de cristianos decidirán que sea el rostro de la Iglesia del mañana. El tercer artículo señala las oposiciones que es de esperar que surjan en el concilio: «Faste et liturgie traditionelles mais latin en sténo, vote électronique et traductions simultanées». El cuarto artículo está dedicado al problema central: «Autocritique collective ou rénovation concertée et approfondissement doctrinal?»; el último artículo trata finalmente de las esperanzas ecuménicas que se habían suscitado con el concilio: «Vous en ferez qu'un»[232]. También «Le Monde» se ocupa muy intensamente de toda la problemática del concilio. Como en «Le Soir», el periódico «Le Monde» no se ocupa sólo de noticias superficiales, sino que presenta estudios de fondo sobre cuestiones centrales, y bien orientados hacia los problemas. Y, así, «Le Monde» ofrece un artículo teológico del padre Congar: «La Signification Théologique du Concile»[233]. Y un artículo histórico de carácter fundamental: «La Signification Historique du Concile», escrito por André Latreille[234]. El 26 de septiembre se presenta en portada un trabajo del P. P. R. Rouquette que estudia el tema del papa y la colegialidad[235], y el 28 de septiembre, un estudio de Jacques Madaule sobre el tema: «El concilio y los judíos»[236].

Tales problemas fundamentales fueron recogidos sin cesar por la prensa. El «Frankfurter Allgemeine Zeitung», en el artículo «Roma y los obispos. ¿Reforma de la constitución de la Iglesia?», estudia un tema difícil, a saber, hasta qué punto el centralismo romano puede dejar paso a una estructura más colegial de la Iglesia. Con gran sensibilidad para los procesos de decisión internos de la Iglesia, se deduce la siguiente conclusión: «La Iglesia no se inclinará a reformas revolucionarias. Sin embargo, parece que está en el orden del día el dar

231. Corriere della Sera, 11 de septiembre de 1962, 5.
232. Le Soir (Bruselas), 21 a 25 de agosto de 1962, siempre en p. 5.
233. Le Monde, 6 de septiembre de 1962, 7.
234. Le Monde, 20 de septiembre de 1962.
235. Le Monde, 26 de septiembre de 1962.
236. Le Monde, 28 de septiembre de 1962, 8.

algunos pasos prudentes y a modo de ensayo para que los obispos gocen de mayor independencia»[237].

Como en los grandes periódicos de la Europa occidental y central, vemos que también en los periódicos suprarregionales de los Estados Unidos se informa con exactitud sobre los preparativos del concilio. El «Washington Post» informa a sus lectores sobre el reglamento del concilio, la historia de los concilios que se han celebrado hasta entonces, el envío de observadores al concilio y los viajes del papa a Loreto y a Asís. El día 6 de octubre el «Washington Post» ofrece un artículo de casi una página entera con el siguiente título: «Vatican Council to Weigh Church's Modern Role». Este artículo de Harry Gabbett se esfuerza por exponer las cuestiones centrales del concilio, por ejemplo, el papel que han de desempeñar los laicos[238]. Es también fiel y comprometida la información del «New York Times». En él resaltan especialmente la objetividad y la minuciosidad de la exposición. Las informaciones ofrecidas por el «New York Times» sobrepasan a menudo las de las agencias de noticias. Con claridad se exponen los temas centrales de la Iglesia y del concilio. Se estudian temas como la unidad de los cristianos, la renovación espiritual de Europa y el esfuerzo en favor de la paz. Lo mismo que los otros periódicos mencionados, el «New York Times» hizo también una contribución muy positiva a la preparación y la sintonización de los lectores para el concilio.

Con recelo se registran en la prensa algunos incidentes que parecen querer socavar el proceso de renovación. Entre ellos se cuenta especialmente el «monitum» contra Teilhard de Chardin[239].

Parece también obvio que en los periódicos y revistas católicos se ofrezcan con especial intensidad y minuciosidad las noticias sobre el concilio. Así sucede clarísimamente en Alemania con el «Deutsche Tagespost». Utiliza muy extensamente las fuentes romanas como «L'Osservatore Romano» o la «Civiltà Cattolica». Lo mismo habrá que acentuar con respecto a «La Croix» de París, para mencionar tan sólo un órgano de la prensa católica francesa.

Es natural que las informaciones sobre el concilio en los países no católicos sean más concisas que en los países católicos. En Gran Bretaña, Suecia o Grecia, aparecen sólo unos cuantos estudios, y éstos son a menudo muy concisos. Pero parece también obvio que en estos países las esperanzas ecuménicas desempeñen un papel especial. El «Daily Telegraph» ofrece el 3 de octubre de 1962 un cuadro de Juan XXIII. La esperanza que se expresa en este artículo con respecto al papa, es la esperanza en la unidad de los cristianos. Aquí aparece claramente el interés de otras confesiones religiosas por el concilio[240]. El «Correo de Atenas» recoge la cuestión, durante mucho tiempo en suspenso, acerca de la participación de observadores de las iglesias ortodoxas[241].

237. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17 de septiembre de 1962; *Das Konzil* (separata de este periódico), 12-14.
238. Washington Post, 6 de octubre de 1962.
239. Cf. Le Monde, 3 de julio de 1962, 8.
240. Daily Telegraph, 11 de octubre, 1.
241. El Correo de Atenas (título traducido), 11 de octubre, 1.

En los países divididos confesionalmente, como Alemania y Suiza, se recogió la problemática ecuménica, estudiándose a un nivel teológicamente elevado y de manera plenamente crítica y diferenciada. El «Neue Zürcher Zeitung» publicó un artículo con el título «Lutero y el concilio»[242]. El día 10 de octubre apareció el estudio «Previsión de los protestantes sobre el concilio», debido al párroco Paul Wieser, director del «Servicio protestante suizo de prensa». En él se pone de relieve que incluso «en el mundo cristiano no católico se observa con tensa atención el curso del concilio, lo cual puede considerarse como señal de un avivamiento ecuménico que habría sido casi inconcebible hace unos cuantos decenios». Se dice más adelante: «Cuando las autoridades eclesiásticas no católicas invitan a sus fieles a orar por el concilio, entonces lo hacen a sabiendas de que tal es la responsabilidad común de todos los cristianos, que confiesan su fe en un Señor común, y que abrigan la esperanza de que el concilio se ha de guiar por la palabra de Dios, que es el único evangelio redentor y restaurador que habla del amor de Dios»[243].

Con penetrante mirada observaba la prensa las relaciones entre el bloque oriental y la Iglesia católica en vísperas del concilio Vaticano II, ocupando especialmente el centro de la atención la cuestión de si se permitiría a los obispos del Este participar en el concilio. La política comunista con respecto a la Iglesia era un indicador importante de las relaciones entre el este y el oeste en la situación de la «guerra fría». En el «Frankfurter Allgemeine Zeitung» se examinaron el 26 de septiembre de 1962 los problemas con los países comunistas, en un artículo que llevaba el título: «Varsovia presiona a los obispos. El cardenal Wyszynski protesta contra las imposiciones estatales que se hacen a los participantes en el concilio». Se ofreció con comentarios el resumen de un sermón que el cardenal había predicado en Varsovia[244]. Los estudios que hablaban de «El camino polaco: hacia Roma»[245], muestran los problemas con los que tenían que luchar los obispos del ámbito comunista. Inmediatamente antes del concilio, el «Frankfurter Allgemeine Zeitung» informaba el día 7 de octubre sobre la entusiasmada recepción de que había sido objeto en Roma la delegación polaca en el concilio. Sobre todo, el periódico señala que, por razones tácticas, se había invitado al concilio a cuatro teólogos que eran amigos de los marxistas[246].

En la prensa de la Europa oriental controlada por los comunistas, las informaciones sobre el concilio fueron escasas[247]. A la mayoría de los periódicos no se les permitió escribir nada en absoluto acerca del concilio. La prensa o los gobernantes políticos no estaban interesados en informar a las masas sobre un acontecimiento que permitía penetrar con la mirada en la vida de la Iglesia católica. Por eso, los artículos que se ocupaban del concilio aparecían únicamen-

242. Neue Zürcher Zeitung, 12 de septiembre de 1962, nº 250, 7.
243. Neue Zürcher Zeitung, 10 de octubre de 1962, nº 277, 7.
244. *Das Konzil* (separata del Frankfurter Allgemeine Zeitung), 14.
245. 8 de octubre de 1962; *Das Konzil* (separata del Frankfurter Allgemeine Zeitung), 20.
246. *Das Konzil* (separata del Frankfurter Allgemeine Zeitung), 21.
247. Sobre las siguienes exposiciones, cf. A. Wenger, *Vatican II. Première Session*, Paris 1963, 312s.

te en periódicos que estaban destinados a la élite intelectual o política, por ejemplo, la «Literaturnaia Gazeta», la revista «Neue Zeit» y la revista estética «Naouka i Religia» (Ciencia y religión).

Las primeras comunicaciones de esa última revista desacreditaban al concilio y a la Iglesia católica. Y, así, en marzo de 1962 se enjuició irónicamente el programa del concilio: los temas del concilio serían la sagrada Escritura, la oración, la disciplina eclesiástica, la comunión, la misión, etc.; en cambio, no se abordaban los temas que interesaban a toda la humanidad, por ejemplo, la lucha en favor de la paz, del desarme, de la liquidación del sistema colonial. El primer estudio real acerca del concilio apareció en la edición de julio de 1962. En él se presenta al concilio como una alianza de las fuerzas religiosas contra el comunismo. La edición de septiembre de 1962, de la misma revista, publicaba un artículo de Scheinmann, que era autor de numerosas obras contra el Vaticano. El artículo se titulaba «El Vaticano en vísperas del concilio», y en él se interpreta la intención del papa de la «unidad de las iglesias cristianas y de la aproximación a los no cristianos» como el intento de establecer una alianza eclesiástica internacional contra el comunismo.

En el tomo VI (de 1962) del *Anuario del museo de historia de la religión y del ateísmo*, publicado por la Academia de Ciencias de la URSS, se hallan dos artículos sobre el concilio. El autor del primer artículo, «La política pontificia encaminada a la unión de las Iglesias», es Eduard Winter, miembro de la Academia de ciencias de la Alemania oriental, quien publicó también un trabajo sobre Rusia y el papado. Winter reprocha igualmente a la Iglesia el querer hacer un frente común contra el comunismo y los países socialistas. Otro artículo sobre el concilio ecuménico de 1962 y el dogma católico de la unidad de la Iglesia, es en buena parte de carácter histórico. La idea de la unidad se contempla como un desafío religioso contra el comunismo ateo. Sin embargo, semejante política –tal es la conclusión– no hace justicia al anhelo de paz de todas las naciones. Wenger observa a este propósito: En realidad el concilio preocupó más a los gobernantes comunistas de lo que ellos estaban dispuestos a conceder[248].

El representante de la agencia TASS en Roma, M. Krassikov, describió con palabras benévolas la ceremonia de apertura y el discurso del papa. El autor debió de sentirse impresionado positivamente por Juan XXIII. Se señala que el concilio se dedica predominantemente a cuestiones relativas a la fe, pero que también trata de cuestiones acerca de la situación internacional.

En resumen, puede afirmarse que la comparación de los periódicos internacionales del denominado mundo occidental confirma una actitud generalmente positiva hacia el concilio. Existen, naturalmente, diferencias en cuanto a los temas a los que se concede mayor importancia en las informaciones. En los países más bien católicos, un tema dominante era la renovación de la Iglesia; en los países no católicos, la cuestión de la reunificación de los cristianos ocupaba el primer plano. Pero el tema que realmente predominaba por encima de todos era el tema de la paz en la tierra y de la convivencia pacífica. Aquí se uní-

248. A. Wenger, *Vatican II. Première Session*, 314.

an las esperanzas de la humanidad con las intenciones manifestadas por Juan XXIII en lo que respecta al concilio.

5. *El aula conciliar y sus servicios*[249]

a) *La fase de planificación y los trabajos*

Para asegurar que todos los padres conciliares, teólogos, observadores y periodistas tuvieran un lugar adecuado en San Pedro, hubo que trasformar la basílica. Los planes para la trasformación fueron elaborados por la «comisión de organización técnica» (la *Commissione tecnico-organizzativa*) del concilio. La comisión fue creada por la *Commissione centrale preparatoria*. La importancia atribuida a esta comisión, que fue constituida el 7 de noviembre de 1961, a la que también pertenecía el cardenal Döpfner, aparecerá claramente por el hecho de que se nombrara secretario de la misma el secretario general de la Comisión central preparatoria del concilio, el arzobispo titular Pericle Felici. La tarea de esta comisión, según una definición presentada por el arzobispo Felici en nombre del papa, consistía en prever y preparar todos los servicios necesarios para que el concilio desarrollara su labor.

La primera reunión de la *Commissione centrale preparatoria del concilio ecumenico Vaticano II* se celebró en la «Sala delle congregazioni» del «Palazzo apostolico», el miércoles 8 de noviembre de 1961, a las 17.00 horas.

Estuvieron presentes los cardenales Gustavo Testa (de la curia) como presidente, Paul Marie Richaud (Burdeos), Julius Döpfner (Munich), Paolo Marella (de la curia), Luigi Traglia (de la curia) y Alberto de Jorio (de la curia); además estuvo presente el secretario general de la Comisión central, Pericle Felici, y los subsecretarios Sergio Guerri, Agostino Casaroli e Igenio Cardinale. No pudieron participar los cardenales Francis Spellman (Nueva York)[250], Fernando Quiroga y Palacios (Santiago de Compostela) y Giovanni Battista Montini (Milán). Primeramente el cardenal Testa expuso las líneas fundamentales de los trabajos de la comisión. El primer punto del orden del día se refería a la recepción y alojamiento de los participantes en el concilio. El segundo punto decía así: «Epoca della celebrazione del concilio». El tercero trataba de la cuestión del aula conciliar; y el cuarto se refería a las «Initiative e manifestazioni esterne». Se acordó tratar de alojar cómoda y dignamente a todos los padres conciliares. Estos debían percibir que eran invitados bien recibidos. Pericle Felici expuso que, por deseo del papa, el concilio debía comenzar en octubre de 1962 y debía ha-

249. La exposición se orienta por los trabajos de P. Felici, *Sancta Aula Concilii*, 1967; S. Stracca, *L'aula delle Congregazioni*, en L'Osservatore della Domenica, *Il concilio ecumenico Vaticano II* (nº 10), 5 de marzo de 1966, 186ss.

250. El día 6 de febrero de 1962 el cardenal Spellman se dirigió al cardenal Testa. Agradeció que se le llamara a formar parte de la comisión de organización técnica. Se disculpó por no poder participar en la primera sesión de la comisión (archivo de las cuestiones relacionadas con el concilio, del Istituto per le scienze religiose, de Bolonia).

ber terminado a fines de diciembre de aquel mismo año. Los cardenales presentes opinaron que ese calendario de trabajo era demasiado optimista. Se propuso que el local para las sesiones del concilio fuera el «Cortile della Pigna» o el «Auditorio de Pío XII». Para las reuniones solemnes serviría la basílica de San Pedro. Para la ubicación de los despachos del secretario general y de la «Comisión de organización técnica» se propuso el «Ospizio S. Marta» en el Vaticano. Las oficinas de información quedarían ubicadas fuera del Vaticano.

Después que Juan XXIII hubiera designado la iglesia de San Pedro como lugar para la celebración del concilio, pudo comenzarse ya con la planificación de los detalles. El ingeniero jefe encargado de los trabajos era el Dr. F. Vacchini, director de la oficina técnica de la «Fabbrica di S. Pietro». No sólo se había hecho cargo de los asuntos relativos a la técnica de organización, sino que además se había comprometido a resolver los problemas artísticos, que no eran menos complicados. Según las palabras de Vacchini, había que proporcionar, por un lado, instalaciones hasta cierto punto cómodas para los padres conciliares, para su trabajo y para sus declaraciones; y había que conservar intacta, por el otro lado, la arquitectura interior de la basílica. En esta trasformación se quería garantizar la funcionalidad y la comodidad.

En el orden del día de la sesión de la comisión celebrada el 7 de junio de 1962, figuraban los siguientes puntos:

1. La instalación del aula conciliar en San Pedro.
2. La vestidura que se habría que llevar durante las sesiones.
3. El horario de las sesiones del concilio.
4. La organización litúrgica y religiosa.
5. Las lenguas que se emplearían durante las sesiones.
6. Las modalidades para las votaciones.
7. Cuestiones diversas.

La comisión de organización técnica hizo una detallada propuesta para la trasformación de San Pedro:

La instalación del aula conciliar en la nave central (96 x 22m) debía cumplir con los siguientes requisitos fundamentales:

8. Se necesitaban, como mínimo, 2000 butacas y puestos de trabajo con buena visibilidad.
9. El trono pontificio debía estar situado en primerísimo lugar, y debía ser visible desde todos los ángulos.
10. Las butacas de los cardenales debían tener un signo especial.
11. Para las actividades del secretariado se necesitaba suficiente lugar libre en el centro del aula.
12. Había que reservar lugares discretos para los servicios de avituallamiento y para los servicios de salud.
13. Debían seguir siendo posibles las ceremonias solemnes durante la celebración del concilio, incluso con participación del público.

Como sólo se ocupan para el concilio la nave central y el «altar de la confesión», siguen quedando libres para los actos litúrgicos todos los demás alta-

res, con excepción del altar de San Miguel y del de Santa Petronila, y siguen estando visibles todas las obras artísticas. Durante los trabajos de edificación, sólo quedará cerrada al público la nave central. En caso necesario, se realizarán los trabajos de noche, a fin de poder mantener abierta la basílica.

Las instalaciones deben ser sencillas pero de material noble, y han de corresponder a la dignidad del lugar y a la categoría del solemne acontecimiento[251]. Los trabajos para la trasformación de San Pedro en aula conciliar comenzaron, una vez terminados los proyectos, el día 15 de mayo de 1962 y se prolongaron hasta el 10 de octubre de 1962, es decir, hasta un día antes de la inauguración del concilio. Juan XXIII fue siguiendo con gran atención el desarrollo de los trabajos. Repetidas veces hizo sugerencias personales.

b) *El aula conciliar*[252]

El aula conciliar, en una superficie de unos 2500 metros cuadrados, contaba con 2905 sillones, a saber, 102 para los cardenales, 7 para los patriarcas, 26 asientos para el secretariado general y sus empleados, 2440 para los padres conciliares, 200 para los expertos y 130 asientos para los observadores.

El plan original de conjunto situaba el trono pontificio delante del baldaquino de Bernini, que se eleva formando una cúpula sobre la «Confessio», el altar pontificio, con lo cual se cubriría la cámara con la escalinata que conduce al sepulcro de San Pedro. Pero el papa ordenó personalmente –en total acuerdo con su idea de la vinculación y la continuidad viva de la Iglesia– que se dejara completamente libre y bien visible este lugar de acceso al sepulcro de San Pedro, y que se lo convirtiera así en parte integrante del aula conciliar. Por eso, el trono pontificio se trasladó detrás, quedando situado directamente entre las cuatro columnas salomónicas que sostienen el baldaquino de Bernini. El papa rechazó también el altar portátil previsto[253], que en caso necesario podía desplazarse hasta el medio para la celebración de los actos de culto del concilio y que, en los demás casos, quedaba un poco a un lado. Este altar debía sustentar el evangeliario, expuesto solemnemente en cada concilio. Esta disposición no agradó en absoluto al papa. El quería tener un «altar fijo» para la celebración del santo sacrificio, con el que debía comenzar en comunidad cada día de trabajo en las deliberaciones del concilio. El papa hizo mucho hincapié en que «el evangeliario, la Palabra de Dios, se situara siempre en el centro». Se trataba, por lo demás, de un códice manuscrito y miniado del año 1472. Así que se erigió un altar fijo, inmediatamente delante del trono pontificio y delante de las estructuras de las tribunas, es decir, en el centro del aula. Y sobre él se situó el evangeliario, que debía permanecer siempre totalmente en el cen-

251. Archivo de las cuestiones relacionadas con el concilio, del Istituto per le scienze religiose, de Bolonia.
252. Cf. G. Caprile, *Il concilio Vaticano II*, vol. I/II, 680-681.
253. De las obras póstumas del cardenal Rampolla, secretario de Estado.

tro, para que sirviera de alma e inspiración de toda la labor de los padres conciliares.

Delante de la «Confessio» y del trono pontificio se hallaba la mesa de la presidencia del concilio. A la izquierda de esta mesa, y en diagonal hacia el aula, ocupaba su puesto el secretariado general. Y detrás de él se habían situado cuatro mesas para los oficiales del secretariado, para los miembros de la oficina de prensa y para los taquígrafos. A la derecha del trono pontificio y frente a la estatua de San Pedro, en la parte de delante de la nave central, se había reservado espacio para los cardenales de cierta categoría. Esta sección se había adornado con telas de color púrpura.

Los padres conciliares se sentaban simétricamente a los lados de la nave central, en diez o más filas de asientos. Cada fila era unos 30 cm más elevada que la inmediatamente anterior, de tal manera que en todas partes quedaba garantizada una buena visibilidad. Un pasillo lateral en la parte alta de las filas, en el que desembocaban numerosos pasillos transversales, permitían el acceso a cada asiento, incluso durante la celebración de las sesiones. Los pasillos trasversales dividían las filas de asientos en secciones de 60 a 80 plazas. El pasillo central del aula tenía aproximadamente una anchura de unos 5,60 m. Y dos pasos inferiores, que se encontraban poco más o menos en el centro de las filas, ofrecían la posibilidad de entrar y salir del aula, sin tener que recorrerla en toda su extensión. Se habían instalado casi dos mil quinientos asientos para los padres conciliares. Cada asiento consistía en una silla acolchada de tipo plegable. Y cada asiento tenía un largo brazo plegable que podía utilizarse como pupitre, y poseía igualmente un reclinatorio, también plegable. Los ocho arcos de las naves laterales quedaron cerrados por altas paredes, a fin de delimitar el aula y permitir la instalación de seis tribunas elevadas, a las que se tenía acceso por escaleras traseras. Cada una de las dos primeras tribunas, situadas a ambos lados, tenía capacidad para sesenta asientos destinados a los padres, y cada una de las dos tribunas últimas tenía capacidad para cien asientos destinados a los expertos. Los observadores fueron acomodados en ochenta asientos en la tribuna de la basílica, delante del pilar de san Longino; para los oyentes se habían previsto cincuenta asientos en la tribuna situada delante del pilar de san Andrés. Los dos grupos tenían sus asientos cerca del trono pontificio y del altar y, por tanto, podían observar muy bien todo lo que sucedía.

La estructura tubular de las tribunas constaba de 25.300 metros de tubo de acero, recubiertos de una densa capa de madera con un espesor de 5 cm. Las superficies verticales de la estructura se recubrieron con más de 150 m^3 de madera de abeto y luego se decoraron con telas. Las superficies horizontales de las filas escalonadas y de las tribunas se revistieron de una capa de goma y los pasillos se recubrieron de alfombras rojas; en total se utilizaron 2300 m^3 de goma y 800 m^2 de moqueta. Para la decoración textil se prefirió la combinación de damasco y terciopelo con orlas doradas, que era el ornato tradicional de la basílica de San Pedro. Grandes tapices colocados sobre las tribunas completaban la decoración del aula. Los tapices procedían de la «Scuola nuova di Raffaello»; fueron confeccionados en el siglo XVI en Bruselas por discípulos de

Rafael y según diseños del maestro. Esos tapices son piezas procedentes de los museos vaticanos.

Por deseo expreso del papa, que quería que en el aula conciliar hubiera una imagen de la Madre de Dios, se colocó detrás del trono pontificio –sobre el baldaquino de Bernini– un tapiz que representaba la coronación de María. El centro de la iglesia de San Pedro lo adornaba un mosaico de Giacomo Manzù con el escudo pontificio, el nombre de Juan XXIII y la fecha de la inauguración del concilio. Para la instalación del aula se procuró armonizar con la arquitectura de la basílica de San Pedro. La ornamentación pretendía que resaltara claramente ante los padres lo extraordinario de aquel evento conciliar.

c) *Instalaciones técnicas*

Para los trabajos del concilio tuvieron que realizarse complicadas instalaciones técnicas. Entre ellas se contaban, además de la iluminación, los medios de comunicación como el teléfono, la técnica acústica, las instalaciones para las trasmisiones televisivas y una instalación de tarjetas perforadas para el procesamiento electrónico de datos.

1. Iluminación eléctrica

La iluminación principal de las filas la proporcionaban 42 focos que colgaban de las cornisas de la iglesia. Esta instalación, junto con la iluminación normal de la bóveda de la iglesia, proporcionaba a cada padre conciliar suficiente luz para leer y escribir. Los tapices fueron iluminados especialmente para hacer que resaltaran ópticamente.

Sobre las tribunas proyectaban suficiente luz los focos que iluminaban los tapices. Todos los pasos inferiores y los locales auxiliares estaban suficientemente iluminados. La mesa de la presidencia y la del secretariado contaban con lámparas de metal.

Una instalación especial con corriente de bajo voltaje (por razones de seguridad) proporcionaba energía eléctrica a los locales situados debajo de las filas de asientos.

En el aula había además una instalación para proporcionar luz más intensa para los reportajes televisivos durante las sesiones públicas y las ceremonias solemnes del concilio.

Había que atender especialmente a que quedasen debidamente aislados los focos y lámparas que quedaban cerca de las estructuras de madera y de las decoraciones textiles. Para ello se utilizaron unos 12 m de amianto.

2. Micrófonos

En anteriores concilios había sido frecuente la queja por la deficiencia de las condiciones acústicas. Por ejemplo, en el concilio Vaticano I, los padres conci-

liares se quejaron de lo mal que se oía en el aula. Finalmente hubo que extender una lona que recubriera la bóveda y mejorase así las condiciones acústicas.

El objetivo de la técnica acústica era conseguir una distribución uniforme del sonido, que fuera perfectamente inteligible. Esto era tanto más necesario, cuanto que en las sesiones se hablaba en latín. El problema no era fácil de resolver, pero la instalación por la que se optó finalmente, dio buenos resultados. Constaba de unos 68 altavoces, que se encontraban en los lugares más importantes del aula, y de otros 24 altavoces distribuidos entre las mesas de la presidencia, del secretariado general y de los servicios de la secretaría.

Los 37 micrófonos instalados se regulaban mediante una cabina de control, que se encontraba a la izquierda, en la primera tribuna, y desde la cual se podía ver perfectamente el aula conciliar. Los micrófonos instalados en la presidencia y en el secretariado general se conectaban directamente. Entre los padres conciliares había instalados 24 micrófonos. Estos micrófonos se hallaban en la fila más baja, en cada segunda sección, de tal manera que cada uno de los oradores no tenía que recorrer más de veinte metros para llegar a ellos. Estaban bien visibles. Los lugares para las intervenciones habladas contaban además con un pupitre y un teléfono.

Los otros 13 micrófonos se hallaban en las mesas de la presidencia y del secretariado general, en el altar del concilio, en el pupitre desde el cual hablaba el secretario general, en el coro y junto al órgano.

3. Grabaciones sonoras

La instalación central para las grabaciones sonoras constaba de cuatro magnetófonos que se controlaban directamente desde la central de grabación. Con ello se consiguió una excelente calidad de sonido. De los cuatro magnetófonos, dos estaban funcionando constantemente para efectuar dos grabaciones, una de ellas directamente para el archivo, y la otra para los quince taquígrafos que diariamente redactaban las actas. Los taquígrafos eran sacerdotes de distintas nacionalidades, que con anterioridad al concilio habían asistido a un cursillo dirigido por el profesor Aloys Kennerknecht (de Maguncia) para adiestrarse en la taquigrafía en latín. Pero en comparación con las actas grabadas en cinta magnética, se vio pronto que la taquigrafía era poco eficiente. Finalmente, los taquígrafos se dedicaron sobre todo a trascribir las actas grabadas en cinta magnética.

La técnica de grabación magnetofónica funcionó excelentemente durante todo el concilio. A pesar de las preocupaciones iniciales de la «Commissione tecnico-organizzativa», se logró, gracias a ella y a la instalación de tarjetas perforadas, una documentación muy precisa del concilio.

4. Instalación para tomas de televisión

Las tomas de televisión en San Pedro y las trasmisiones –por medio de la red de Eurovisión y de las redes mundiales– de los acontecimientos más im-

portantes del concilio, fueron posibles a corto plazo con varias cámaras de televisión, sin alterar las deliberaciones de la asamblea. La «Radio Televisione Italiana» se encargó de todas las trasmisiones.

Una instalación interna de vídeo, de menores dimensiones, permitió al papa seguir las deliberaciones conciliares, incluso desde su despacho privado.

5. Teléfono

Dentro del aula, una línea telefónica especial enlazaba las mesas de la presidencia y del secretariado general con los diversos sectores y con todos los pupitres de oradores del aula. La instalación constaba de una central telefónica, con la cual se hallaban conectadas la presidencia, el secretariado general, todos los puestos de micrófonos, la tribuna, la cabina de control o central de micrófonos, la central de la instalación de grabaciones, la sección de tarjetas perforadas, el puesto de conexión con la Radio vaticana en la «loggia» de san Longino y los tres puestos de primeros auxilios. En total se instalaron 34 teléfonos para llamadas de larga distancia. Para no causar ruidos perturbadores, los teléfonos emitían únicamente señales ópticas.

En las distintas secciones de las filas escalonadas, el «assignator loci» era el encargado de recibir las llamadas telefónicas y de comunicárselo al padre conciliar interesado. Los «assignatores locorum», 50 en total, eran sacerdotes jóvenes de todas las nacionalidades, con edades comprendidas entre los 25 y los 30 años, que se hallaban al servicio de los obispos en el aula.

Se reforzó también la instalación original de teléfonos en la basílica, a fin de permitir que desde determinados puntos del aula se pudieran celebrar conferencias telefónicas con el exterior. Los aparatos telefónicos destinados para ello se encontraban, por ejemplo, en las mesas de la presidencia y del secretariado general, y en los puestos de primeros auxilios.

6. Procesamiento de datos

Contribuía también decisivamente al trascurso y la duración de los trabajos conciliares el que pudiera dominarse el flujo de datos. Había que procesar los datos personales de los padres conciliares y registrar también la presencia de los mismos. Y había que evaluar con rapidez los resultados de las votaciones. Para ello se utilizaba el sistema de tarjetas perforadas del tipo «Olivetti-Bull».

Desde junio de 1962 existía una sección encargada de hacerlo, que dependía de la «Commissione centrale». Los datos más importantes de todos los padres conciliares se guardaban en un fichero principal, que era actualizado constantemente.

Se instaló una segunda sección de tarjetas perforadas en el aula, para que procesara los datos que se iban adquiriendo a diario. Esta sección trabajaba únicamente durante las fases de trabajo del concilio. Desarrollaba su actividad en un local instalado al efecto, que se encontraba en la iglesia de San Pedro, cerca del altar de la «Madonna Gregoriana».

Las dos secciones estaban encargadas primordialmente de recopilar los datos personales y la asignación de asientos entre los padres conciliares. Controlaban la presencia de los padres conciliares y las emisiones de votos.

a) Datos personales de los padres conciliares

Para cada padre se había destinado una tarjeta perforada que contenía los siguientes datos personales: código alfabético, nombre y apellido, diócesis, nacionalidad, fecha de elección o nombramiento, y designación del cargo.

Una tarjeta especial contenía la dirección postal completa y actual. Las tarjetas estaban ordenadas alfabéticamente y también según los distintos cargos.

Cuando se sustituyó la fecha de nombramiento por un número progresivo que correspondía al cargo y a los años de servicio (= código de antigüedad = «codice di decananza»), se abrió otro fichero más (= fichero de antigüedad = «schedario di decananza»), que se utilizaba para la asignación de asientos en el aula.

b) Asignación de puestos

A los padres conciliares se les asignaba con precisión sus puestos en el aula con arreglo a su cargo o su jerarquía y luego también con arreglo a su antigüedad. En efecto, aquellos que ostentaban cargos más altos y tenían una antigüedad mayor, debían ocupar un puesto más cercano al solio pontificio.

Como el aula se hallaba dividida en dos partes, para respetar el orden había que ir asignando a los padres un puesto a la izquierda y luego un puesto a la derecha, con arreglo a su correspondiente antigüedad. Ahora bien, el número de los puestos en el aula era inferior al número de los padres que tenían derecho a participar en el concilio, pues se había previsto que parte de los padres conciliares, por razones justificadas, no iban a poder estar presentes. Por tanto, para la asignación de puestos hubo que esperar a la primera sesión y hubo que comprobar primero el número de presentes. Además, había que dejar libres algunos puestos en los distintos sectores para los que llegasen tarde. Finalmente, se reservaron determinados puestos, por ejemplo, en las filas más bajas, para los padres que por determinadas razones los necesitasen.

No era sencillo satisfacer todas estas exigencias. Tan sólo el sistema de tarjetas perforadas permitió resolver con rapidez y precisión tales problemas. Después de comprobar el número de presencias en el primer día de asamblea, se confeccionó un fichero con los presentes. En las tarjetas de presencia podía consignarse fácilmente, con ayuda de este sistema, el número de asiento asignado a cada padre conciliar. Con este fin se había preparado ya un fichero con el número de los asientos. Este fichero se ordenó alfabéticamente y permitió confeccionar las listas de las plazas asignadas a los padres.

c) Comprobación de los presentes en el aula y recuento de votos

Tanto la comprobación de los presentes en el aula como el recuento de votos se efectuaban con ayuda del procesamiento de datos. Las tarjetas en las que

los padres, haciendo una señal con un lápiz ferromagnético, confirmaban su presencia o emitían sus votos, eran leídas, clasificadas y recontadas por nueve máquinas modernas Olivetti-Bull.

Para cada padre conciliar se confeccionó una «ficha de control» (una «matrize») con indicaciones sobre el número de asiento, el nombre y apellido, el puesto jerárquico, la sede episcopal, la nacionalidad, el año de nacimiento, el día del nombramiento y del ingreso en el clero secular o en el correspondiente instituto religioso.

Se asignó a cada nación una cifra característica: para Alemania, por ejemplo, el 111; para Yugoslavia, el 118; para Luxemburgo, el 121; para los Países Bajos, el 125; para Polonia, el 127; para Rusia, el 130, etc.

En el margen superior de la «ficha de control» se hallaba escrita «con letra clara» la explicación de las diversas perforaciones. Aparece así, por ejemplo, sin indicación del número de asiento: *Se Frings Joseph Cp Köln 111 887 180 24601s.* Se trata de la «ficha de control» de su eminencia Joseph Frings, cardenal presbítero, arzobispo de Colonia, de nacionalidad alemana, nacido en el año 1887, nombrado cardenal el 18 de febrero de 1946, perteneciente al clero secular.

De esta ficha de control se copiaban las tarjetas blancas de presencia y las tarjetas verdes de las votaciones.

Antes de cada sesión pública y antes de cada congregación general, todo padre conciliar, al entrar en el aula, recibía de los «assignatores locorum» una tarjeta blanca de presencia. En ella estaba anotado, junto a los datos copiados de la ficha de control, la correspondiente fecha de la reunión. En el margen derecho (donde, en las tarjetas de las votaciones, los tres rectángulos derechos estabán marcados con los tres votos posibles), la tarjeta de presencia tenía un campo rectangular, ligeramente sombreado, con la inscripción «Adsum». En este campo, cada padre conciliar estampaba su firma con un lápiz magnetográfico especial, legible por la máquina. Luego se recogían las tarjetas y se llevaban a la sección encargada del procesamiento de las tarjetas.

En esta sección, mediante las tarjetas, se confeccionaba en brevísimo tiempo una lista de presentes, con arreglo al orden jerárquico y, por tanto, según el orden de los asientos. Allí se imprimían determinados formularios con los nombres de los padres que se hallaban presentes o ausentes. Estas listas completaban las actas de la reunión. Diariamente se procesaban unas 2500 tarjetas, durando el tratamiento de la información una media hora.

Los «assignatores locorum» entregaban también personalmente a los padres las tarjetas de las votaciones, las cuales eran recogidas después de dichas votaciones y eran llevadas a la sección de procesamiento. Cada padre tenía en su tarjeta tres posibilidades de emitir un voto: «placet», «non placet», «placet iuxta modum».

La máquina comprobaba si la tarjeta de las votaciones se había cumplimentado y se había firmado y si, por tanto, era válida. La máquina leía el campo de los tres votos posibles, que se había marcado con una cruz, y hacía una pequeña perforación en el lado inferior izquierdo del campo correspondiente. Cada

tarjeta de votación que no había sido «cumplimentada» debidamente (por ejemplo, si en ella se habían marcado dos campos con una cruz, o si no podía leerse claramente cuál era el voto del correspondiente padre conciliar), era descartada por la máquina. Las tarjetas de los votos debidamente cumplimentadas y perforadas eran recontadas a máquina. En un amplio rollo de papel continuo, las máquinas iban registrando primeramente los nombres y los datos de todos los padres conciliares que habían votado «placet iuxta modum». Esta lista era entregada inmediatamente al presidente de la congregación general, el cual, mediante ella, podía examinar qué clase de reservas tenían los padres conciliares que habían votado de esta manera. Según el reglamento del concilio, cada voto emitido con «placet iuxta modum» debía ir acompañado de una explicación. De manera parecida, las máquinas hacían luego el recuento de los votos a favor y de los votos en contra.

El recuento y evaluación de los votos se comprobaba varias veces desde distintos puntos de vista, a fin de reconocer inmediatamente si la máquina había cometido errores.

Para la evaluación de los votos, las máquinas necesitaban una hora aproximadamente. A esto había que añadir, claro está, en cada votación, el tiempo necesario para emitir el voto y para distribuir y recoger las tarjetas. No es, pues, de extrañar que en las primeras votaciones importantes, para la evaluación de las papeletas de votos, con motivo de la elección de los miembros de las comisiones, se necesitaran seis días enteros: en cuatro congregaciones generales, durante la primera semana del concilio, se eligieron los miembros de dos comisiones, es decir, se eligieron en cada caso a 32 personas. Por tanto, las máquinas tuvieron día y medio de tiempo para la evaluación de unas 100.000 papeletas de votos. Hubo en total 538 votaciones, en las que se distribuyeron más de un millón de tarjetas.

d) Otras instalaciones

La «comisión de organización técnica», después de un detenido examen, rechazó las instalaciones para la traducción simultánea y para le emisión de votos mediante el sistema de «apretar un botón».

Los trabajos realizados para el concilio en la basílica de San Pedro costaron más de seiscientos millones de liras[254].

d) *Prestación de servicios*

Durante las sesiones, el aula conciliar necesitaba algunas instalaciones imprescindibles, como eran la atención médica, el servicio de avituallamiento, instalaciones de asistencia sanitaria y un servicio de seguridad y vigilancia.

254. KNA-Sonderdienst (nº 8º), 10 de septiembre de 1962, 15.

Estas instalaciones debían estar inmediatamente contiguas al aula, y al mismo tiempo separadas de ella, y no debían tener acceso desde el exterior. No era fácil encontrar en San Pedro locales que pudieran trasformarse para prestar los distintos servicios.

Si a los padres conciliares se añaden los «assignatores locorum» y el resto del personal de servicio, resulta que había más de tres mil personas que tenían que afluir todos los días, durante los períodos de sesiones, a la iglesia de San Pedro. Es evidente que esto requería una gigantesca labor de organización.

1. Servicio de atención sanitaria

En la basílica se habían tres puestos para la prestación de primeros auxilios, a saber, uno a la derecha y otro a la izquierda de la parte anterior del aula, y el tercero a la derecha, en la parte de atrás del aula conciliar.

El puesto más importante de atención de salud se encontraba a la izquierda, en un gran espacio situado debajo del sepulcro del papa Lambertini, y tenía acceso a través precisamente de este monumento. El espacio tenía ventilación exterior, contaba en la parte posterior con agua corriente, dos lavabos y dos excusados. En esta unidad, equipada completamente para prestar atención médica, había dos camas separadas entre sí por cortinas.

Los centros de asistencia sanitaria comenzaban su labor una hora antes de que empezara cada sesión, y terminaban su tarea media hora después de finalizada la reunión. En cada centro trabajaban constantemente un médico, dos religiosos enfermeros de la congregación de los «Fatebenefratelli» y dos camilleros.

La instalación médica estaba destinada a la prestación de primeros auxilios. Para una atención médica más intensa estaba previsto el traslado inmediato a determinados hospitales, en los que se hallaban reservadas camas constantemente con este fin. Dos ambulancias estaban preparadas en todo momento para prestar servicio durante las sesiones del concilio.

Sólo raras veces hubo que recurrir a los servicios de los médicos. Los padres se dirigían casi siempre a los médicos para que les prescribieran medicamentos.

El servicio de sanidad se ocupaba además de la atención médica dentro y fuera del aula y proporcionaba medicamentos a los padres conciliares a través de la «Farmacia vaticana».

2. Servicio de avituallamiento

Se instalaron puestos de avituallamiento: uno de ellos a la izquierda, en la sacristía de la capilla de los sacramentos; el otro a la derecha, en el pasillo entre la capilla del coro y la sacristía. Estos puestos se hallaban unidos con el aula, pero al mismo tiempo estaban separados de ella. Los locales tuvieron que ser trasformados totalmente.

El personal comenzaba sus trabajos cada mañana a las 11.00 horas y terminaba sus servicios al finalizar cada reunión del concilio. Los padres conciliares

recibían en ellos bebidas calientes y frías y bollos. No se ofrecían bebidas alcohólicas. En hora y media solía atenderse a unas 3000 personas.

Al principio hubo algunas quejas contra este servicio. Sin embargo, logró la aceptación de los padres, como lo demuestra su afluencia. «En este 'concilio paralelo' se expresaba tan espontáneamente la universalidad de la Iglesia, que todos vieron con claridad que había perspectivas de que un cardenal no italiano se sentara en el futuro en el solio pontificio»[255].

3. Instalaciones higiénicas

La basílica de San Pedro estaba mal dotada de instalaciones higiénicas. Y, además, éstas no se encontraban siempre en condiciones sanitarias aceptables. Por eso, fueron necesarias nuevas instalaciones. Estaban separadas del aula, pero con fácil acceso a ellas. Pareció que lo mejor era dotar de instalaciones higiénicas a cada puesto de avituallamiento.

En un local, junto al primer puesto de avituallamiento del lado izquierdo, había diez excusados. Junto al segundo puesto de avituallamiento se instalaron seis excusados. Además se construyeron de nuevo o se ampliaron otros seis excusados, fuera del recinto de la iglesia.

Cada excusado tenía paredes con una altura de 2,20 m, revestidas de azulejos de mayólica, con piso de baldosas y lavabos de agua corriente caliente y fría.

Estas instalaciones quedaron ya fijas para servicio del templo.

Pero resulta que en la basílica de San Pedro no había vestuarios. Así que los padres no tuvieron más remedio que subir con todos sus capisayos a alguno de los autobuses destinados para ellos, o que cambiarse de ropa en público, bajo las columnatas de la plaza, junto al lugar del aparcamiento.

4. Servicio de seguridad y vigilancia

Este servicio fue necesario para que los trabajos del concilio se desarrollaran con orden y normalidad, y para dotar de seguridad a las instalaciones del aula, tanto más que durante los trabajos que se llevaron a cabo en el aula se habían producido ya dos atentados.

El día 13 de julio de 1962 explotó en San Pedro una bomba de escasa potencia. La explosión tuvo lugar en el costado derecho del altar, cerca del órgano. Quedó ligeramente dañado el pedestal de mármol de Clemente X. Dos días antes del concilio, el 21 de septiembre de 1962, se produjo un nuevo atentado con bomba en la basílica de San Pedro. Unos 150 hombres, casi todo el contingente de la guardia pontificia, se dedicó a una rigurosa vigilancia de la basílica.

La iglesia de San Pedro, durante el concilio, tuvo que continuar sus actividades litúrgicas habituales y debía quedar abierta al público, lo cual agravaba seriamente los problemas de seguridad. Los responsables de la seguridad eran

255. H. Picher, *Johannes XXIII. Der Papst der christlichen Einheit und des II. Vatikanischen Konzils*, Kettwig-Velbert 1963, 163.

primordialmente la guardia pontificia, que día y noche, dentro y fuera de la iglesia, hacía labores de vigilancia y colaboraba con la policía italiana. La primera medida de seguridad, que se adoptó ya al principio de los trabajos, fue que dos guardias pontificios, acompañados de bomberos, carabinieri y policías italianos, patrullaran durante la noche, prestando servicios de vigilancia en el interior de la iglesia. Durante el horario de apertura al público, se establecieron barreras que impedían el paso al aula conciliar, y unos servicios de vigilancia se encargaban de que nadie penetrara en el aula conciliar. Estos servicios los prestaban seis guardias pontificios, dos bomberos, seis guardias de seguridad y otros tantos policías italianos. La vigilancia en las entradas y en los exteriores de la iglesia quedaba reforzada por miembros de la guardia pontificia y de la policía italiana. Inmediatamente después de terminarse la primera fase del concilio se introdujo una ronda de inspección por todas las partes de la Iglesia. La ronda la llevaban a cabo un guardia y un bombero, dos veces al día, durante tres años.

Se adoptaron también medidas para la prevención de incendios. Esto era tanto más necesario, cuanto que, antes de la instalación del aula en la iglesia de San Pedro, no existían prácticamente medidas contra incendios.

Durante las sesiones del concilio, desde las 9.00 horas de la mañana hasta las 12.30, la iglesia estaba cerrada al público. Dieciocho «sanpietrini», veinte guardias pontificios bajo el mando de tres oficiales, y ocho bomberos constituían un servicio especial de seguridad y vigilancia. Los «sanpietrini» controlaban especialmente los diversos accesos al aula y a la iglesia. Siete guardias de seguridad, vestidos de paisano, inspeccionaban cada mañana todas las partes del aula y se colocaban luego junto a las tribunas. Debían impedir que personas no autorizadas se introdujeran y permaneciesen en la iglesia durante las reuniones. Después de los actos de culto divino y de un control ulterior, los guardias se apostaban en diversos lugares del aula, por ejemplo, cerca del secretario general, en la sección de tarjetas perforadas y en los puestos de avituallamiento. Los guardias destinados a este servicio eran obligados bajo juramento a guardar silencio sobre lo que veían y oían. A pesar de todo, se procuró destinar para este servicio guardias que no supieran latín. Una vez finalizada la sesión conciliar, se realizaba otra inspección más de control por el aula, a fin de recoger los objetos olvidados, que al día siguiente eran devueltos a sus dueños. Este servicio demostró ser bastante eficiente.

Otros siete guardias pontificios prestaban servicio en las entradas principales del templo, y un grupo de seis guardias lo hacían finalmente en el portón de Santa Marta.

También los bomberos se apostaban a primeras horas de la mañana en el aula. A partir de las 14.00 horas, cuando se abría la basílica al público, entraba de nuevo en acción el servicio normal de seguridad y vigilancia.

Parece que únicamente el servicio de seguridad y vigilancia requería la aplicación de medidas coercitivas.

6. *La llegada de los padres a Roma*

a) *La llegada de los padres*

Pocos días antes del 11 de octubre de 1962 llegó a Roma la gran afluencia, la afluencia de padres conciliares, secretarios, asesores, expertos, y la corriente de periodistas, peregrinos, turistas y curiosos.

El día 2 de enero de 1962 la comisión central había invitado ya al concilio a todos los obispos y clérigos que tenían derecho a participar, y les había pedido que confirmaran rápidamente su participación. Pero, como las respuestas se hicieron esperar en parte, y como además faltaban informaciones precisas sobre los datos personales de los distintos padres conciliares, sobre su plan de viaje y su alojamiento, el secretario de Estado escribó el 19 de junio de 1962 a todas las nunciaturas. Estas recibieron el encargo de enterarse de tales detalles, con ayuda de los presidentes de las respectivas conferencias episcopales. Se envió además a las nunciaturas un cuestionario que debía ser cumplimentado por los participantes en el concilio. Según el cuestionario, éstos tenían que dar a conocer su nombre y apellido, su título y su dirección postal: la de ellos personalmente o –en caso dado– la de sus mandatarios. Debían dar a conocer, además, sus señas en Roma, el medio de transporte por el que llegarían a Roma y la fecha y hora de su llegada. Asimismo, tenían que comunicar si podían sufragar ellos mismos sus gastos de alojamiento o si querían ser huéspedes de la santa Sede. Se les rogó, además, que notificaran si iban a venir acompañados y por quién (nombre y apellido, título y dirección en Roma). Se les pidió igualmente que adjuntaran un breve «curriculum vitae» y seis fotografías de pasaporte firmadas. Para el día 15 de julio el secretario de Estado quería haber recibido ya las respuestas[256].

Se enviaron 2856 invitaciones, concretamente a 85 cardenales, 8 patriarcas, 533 arzobispos, 2131 obispos, 26 abades y 68 superiores de órdenes religiosas.

Los padres conciliares llegaron procedentes de 79 países. Según las distintas partes de la tierra, la distribución de los lugares de origen era la siguiente: el 38% procedían de Europa, el 31% de América, el 20% de Asia y Oceanía, y el 10% de Africa. Los obispos salieron de sus diócesis, sin saber cuándo regresarían a ellas.

Unos 500 obispos no pudieron acceder a la invitación. Casi 200 de ellos eran obispos del bloque oriental. Unos 200 comunicaron al papa que su estado de salud no les permitía viajar a Roma[257].

Conforme a la intención del papa y según las palabras del cardenal Testa, de la comisión de organización técnica (cf. el acta), todos los invitados al concilio debían sentirse a gusto en Roma. Y, así, en el aeropuerto de Roma se pusieron indicaciones para orientar a los participantes en el concilio; a la estación de tren se enviaron delegaciones encargadas de la recepción, que debían dar la bienvenida de manera calurosa y digna a los diversos grupos que iban llegando.

256. Cf. G. Caprile, *Il concilio Vaticano II*, vol. I/II (1961-1962), 536s.
257. Gazet van Antwerpen, 23 de septiembre de 1962, 3.

En avión y también en tren o en automóvil los padres y sus acompañantes fueron llegando a Roma, animados por un sentimiento de expectativa y de esperanza. Uno de los primeros obispos en querer llegar a Roma para el concilio, murió al llegar a Nápoles; era John Voster Hogan, obispo de Bellary, en la India. A fines de septiembre llegó ya a Roma Antonio Barberieri, arzobispo de Montevideo. El día 6 de octubre llegaron por tren a Roma los obispos húngaros y se dirigieron inmediatamente al Colegio húngaro. El arzobispo de Gniezno y de Varsovia, cardenal Stefan Wyszynski, juntamente con catorce obispos polacos, llegó el 7 de octubre de 1962, a las 8.55 horas, a la estación romana de Termini. Entre ellos se encontraba Karol Wojtyla, de Cracovia. Otros nueve obispos llegarían más tarde. El papa había enviado a Varsovia un coche-cama especial, de los ferrocarriles italianos. El primado de Polonia fue recibido en la estación por el arzobispo cardenal Raúl Silva Henríquez (de Santiago de Chile), y por el sustituto de la secretaría de Estado, obispo titular Dell'Acqua. En el andén de la estación se había reunido una gran multitud. El arzobispo Kominek, uno de los más destacados representantes del episcopado polaco, había obtenido con retraso el visado de salida, de tal modo que no pudo acompañar al cardenal Wyszynski y a los demás obispos polacos en su viaje a Roma. El arzobispo Boleslaw Kominek, encargado de la labor pastoral en el distrito de Breslau (en polaco, Wroklaw), llegó luego a Viena, acompañado de su obispo auxiliar Wronka, el 9 de octubre de 1962, en el expreso Chopin. Ese mismo día continuaron viaje a Roma. El día 9 de octubre llegaron tres obispos húngaros y dos obispos yugoslavos. El día 10 de octubre lo hicieron tres obispos checos y Petras Mazelis, administrador apostólico de Telsiai en Lituania, que a la razón era una república integrada en la Unión Soviética.

El papa se alegró especialmente de la llegada de obispos procedentes del bloque oriental. Los recibía ya al día siguiente en audiencia privada[258].

Los padres llegaron –por primera vez para un concilio– de todas las partes del mundo. Y, sin embargo, la mayor parte de ellos llegaban a Roma después de unas pocas horas de viaje. En efecto, la mayoría de los obispos viajó en avión a Roma. En el aeropuerto «Leonardo da Vinci», en Fiumicino, se había erigido un pabellón de recibimiento, adornado con festones rojos. Los servicios de protocolo corrían a cargo de personal especializado. Desde el aeropuerto los padres eran trasladados en automóvil a la ciudad[259]. El aeropuerto de Fiumicino había adquirido en los días que precedieron al concilio un carácter bastante clerical.

Numerosos padres conciliares partieron del aeropuerto de Francfort. La mayoría de ellos volaron con Alitalia, la única compañía aérea que, en el aeropuesto de destino en Roma, había creado expresamente un comité de recepción con el fin específico de que todas las formalidades de la llegada de los padres conciliares se despacharan rápidamente y sin complicaciones. Entre los doce obispos que el día 7 de octubre tomaron el avión de Francfort a Roma o tras-

258. A. Wenger, *Vatican II. Première Session*, Paris 1963, 67.
259. G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II*, vol. I/II, 682.

bordaron en Francfort, se encontraban los obispos de Maguncia, Dr. Volk, de Luxemburgo, Dr. Lommel, y el obispo misionero Schmidt, que venía de Bulawajo (Africa). El arzobispo de Colonia cardenal Frings voló el 8 de octubre de 1962 desde el aeropuerto de Colonia-Wahn a Roma. En la tarde del martes (8 de octubre de 1962) partía de Francfort el –hasta entonces– mayor grupo con 18 padres y consejeros conciliares, entre ellos los obispos de Essen, Dr. Hengsbach, de Limburgo, Dr. Kempf, y de Fulda, Dr. Bolte. Se encontraba también en el grupo el obispo titular von Rudloff (Hamburgo) y el Dr. Schick (Fulda), el obispo escandinavo Wember, y los profesores de la Escuela superior de los jesuitas en Francfort, Dr. Hirschmann y Dr. Semmelroth. El día 30 de octubre de 1962 el cardenal Döpfner había comunicado a la nunciatura en Bonn que viajaría a Roma en automóvil, y que le acompañaría su secretario, el Dr. Gerhard Gruber. El cardenal Döpfner emprendió viaje a Roma el lunes, 8 de octubre de 1962.

El arzobispo de Westminster cardenal Godfrey viajó en avión de Londres a Roma el 8 de octubre de 1962.

Algunos prelados prefirieron la vía marítima. Los obispos australianos decidieron viajar a Roma en barco, no en avión. Estuvieron de viaje más de dos semanas, y utilizaron el tiempo libre durante el viaje para estudiar a fondo los esquemas preparados para el concilio por las comisiones preparatorias.

El día 11 de octubre llegaron también los dos observadores oficiales y extraordinarios del Santo Sínodo de la Iglesia rusa para asistir al concilio: el profesor de teología Vitali Borovski y el archimandrita Kotlarov.

Para recibir a los que iban llegando, se estableció en el mismo edificio en el que se hallaba el centro de prensa una oficina de recepción, en la que los obispos recién llegados recibían la documentación con las instrucciones, con la disposición de los asientos y con las oraciones para la inauguración del concilio.

Los obispos de las distintas parten del mundo ofrecían un cuadro sumamente «pintoresco», que recordaba que la Iglesia católica es Iglesia universal. Los participantes en el concilio informaban más tarde que, al comienzo mismo del concilio, reinaba ya una atmósfera de cordialidad. Alfons Dalma nos ofrece una imagen del ambiente que existía a la llegada de los padres conciliares, cuando escribe: «Otra observación más acude viva a mi mente... Eran figuras de ancianos y jóvenes, altos y bajos de estatura, corpulentos y flacos, rostros de luchadores y de pensadores, de administradores y de pioneros, de personas doctas y de hombres de talento práctico, de ascetas y de amantes de la estética»[260].

b) *El alojamiento de los padres*

Incluidos todos los secretarios y los expertos en teología, se aguardaba en Roma a unas 7500 personas que de manera directa o indirecta habrían de participar en los trabajos del concilio. Todos ellos tenían que recibir alojamiento.

260. A. Dalma, en Die Presse, 20 de octubre de 1962, 5.

Añadidos los observadores y los periodistas, se reunieron en Roma con ocasión del concilio unas 10.000 personas.

Sin embargo, la ciudad está preparada para acoger a los padres conciliares y a sus acompañantes. La distribución logística de los participantes en el concilio, de los observadores y de la prensa no presenta dificultades especiales, puesto que además de los numerosos hoteles, se ponen a disposición muchas casas de religiosos y colegios[261].

Los problemas de logística se habían abordado ya mucho antes del concilio. Por ejemplo, cada padre conciliar, varios meses antes de que comenzara el concilio, tuvo que rellenar un formulario impreso, en el que debía indicar cuál sería su dirección en Roma durante el concilio. Esto quiere decir que el problema del alojamiento se había resuelto ya antes del 11 de octubre de 1962. Esta campaña de búsqueda de alojamientos se había desarrollado –por ejemplo, en Alemania– a través de la nunciatura. Por tanto, a las autoridades de la curia no se les impusieron demasiadas cargas con problemas logísticos.

En Roma salta a la vista que la Iglesia es Iglesia universal. Aquí se encuentran seminarios, casas de estudios y casas religiosas de casi todas las nacionalidades. Casi todas las órdenes y congregaciones religiosas habían acogido y dado alojamiento a padres conciliares. De este modo, los grupos nacionales pudieron permanecer unidos, y durante el trascurso del concilio se establecieron muchos contactos internacionales.

De los obispos franceses, 15 se hospedaron en San Luis de los Franceses, 45 en el seminario francés, 15 en la procuraduría de San Sulpicio, 20 en Santa Marta en el Vaticano, 12 en casas religiosas del Sacré-Coeur d'Angers y en otras comunidades religiosas.

Si echamos una ojeada a las direcciones romanas de los participantes alemanes en el concilio, observaremos que cuatro obispos se alojaron en el Collegio teutonico di S. Maria dell'Anima, en la Via della Pace; dos obispos en el Collegio teutonico di S. Maria in Camposanto; tres obispos en el Pontificio collegio germanico-ungarico. Los demás padres conciliares alemanes se distribuyeron entre diversas casas como, por ejemplo, en la Casa generalicia de la Congregación de las hermanas de Nuestra Señora, en la Casa Palotti en la Via dei Pettinari 64, en la Villa Mater Dei en el Viale delle Mure Aurelie 10, en el Istituto S. Elisabetha, Via del Olmata 9, en la casa de las Suore carmelitane del divin Cuore di Gesù en la Via Trionfale 227, en la Villa San Francesco, en el Collegio di S. Anselmo, en la Villa Salvator Mundi, en el Casa generalicia de los misioneros de la Sagrada Familia, en la Villa Stuart, y en otras. Casi todos los obispos alemanes se hallaban alojados en institutos de clérigos[262].

El cardenal Alfrink se hospedó en el Colegio holandés. Los polacos se alojaron en el Pontificio collegio polacco y en el Pontificio istituto polacco; aquí se alojaban, por ejemplo, el cardenal Wyszynski con otros cinco obispos. En la

261. E. Schmitz, *Rom ist gerüstet. Konzilsstadt wird nicht aus den Nähten platzen*, en KNA - Sonderdienst 3, 30 de julio de 1962, 5s.

262. Archivo Döpfner.

casa de las Hermanas polacas de Nazaret se alojó un obispo, y otro también con los «Padri polachi resurresionisti».

Donde los Saverianos se hospedaron seis obispos, entre ellos el obispo Danilo Catarzi, de Ulvira (Zaire) y obispos de Sierra Leona, Indonesia y Brasil.

En el Pontificio istituto missioni estere pernoctaban 13 obispos, entre ellos el obispo Arístide Pirovano, de Macapá (Brasil).

En el Pontificio collegio Filippino en la Via Aurelia se hospedaron 30 obispos, entre ellos el cardenal Rufino Santos, arzobispo de Manila.

La mayoría de los padres se alojaron en casas de religiosos. Los obispos de los Estados Unidos –unos 140– alquilaron para ellos y para sus acompañantes (en total eran unas 400 personas) tres hoteles, entre ellos el «Grand Hotel». Allí tenía también su sede el cardenal Spellman.

Las direcciones de todos los padres en Roma, al comienzo del concilio, se encuentran en el catálogo «Peregrinatio romana ad Petri Sedem», que estaba a disposición de todos en la oficina de recepción, en la Via della Conciliazione 10; era una especie de «vademecum» para los participantes en el concilio. En el se hallaban catalogados también los funcionarios de la curia y estaban consignadas las clínicas romanas.

La parte principal del «vademecum» llevaba como título: «Domicilium in Urbe Patrum Concilii Oecumenici Vaticani Secundi». En el apéndice se hallan reseñadas 90 casas en las que se alojaban los padres conciliares: «Alberghi ed istituti che ospitano i padri conciliari»[263].

c) *Situación financiera*

En la cuestión relativa al presupuesto se guardaba silencio en el Vaticano. No se facilitaron informaciones sobre problemas de financiación.

De las cuestiones monetarias se encargaba un Secretariado administrativo, creado en pentecostés del año 1960 mediante el documento «*Superno Dei nutu*». En virtud del reglamento del concilio, fijado por el *motu propio Appropinquante concilio* (6 de agosto de 1962), ese secretariado quedó como una de las cinco secciones incorporadas al Secretariado del concilio. Su responsabilidad cargaba sobre los hombros del presidente de la Comisión administrativa de los bienes de la santa Sede, cardenal Di Jorio, que fue nombrado banquero del concilio.

En el supuesto de que el concilio durase un año (tres períodos de sesiones de dos meses de duración cada uno, entre los cuales los obispos regresarían a sus respectivas diócesis), se podían calcular los gastos entre quince y veinte mil millones de liras (de 100 a 133 millones de marcos alemanes)[264]. Era una esti-

263. Cf. D. Horton, *Vatican Diary. A Protestant Observes the First Session of Vatican Council*, Philadelphia-Boston 1963, 11-17.

264. Römische Warte, Folge 38, 9 de octubre de 1962, 299.

El obispo auxiliar Walter Kampe (Limburgo) calculó en 20 marcos el promedio de gastos de cada obispo durante el tiempo del concilio. Así que, teniendo en cuenta que los obispos eran 2.700

mación realista. En la prensa italiana se dijo, poco antes del concilio, que los gastos totales se calculaban en 300 millones de marcos alemanes. Se consideró, desde luego, que esa cifra era exagerada.

Tan sólo los trabajos realizados en San Pedro –renovación de la basílica, compra e instalación de megafonía– y el sistema de trasmisiones, así como una serie de instalaciones costaron más de seiscientos millones de liras. Asimismo, la instalación de diversas oficinas, por ejemplo, la oficina de prensa con sus secciones, exigía sumas mayores. También había que incluir los materiales de trabajo, por ejemplo, la impresión de los documentos del concilio.

Juan XXIII pensaba que un padre de familia no podía menos de ofrecer lo mejor a sus invitados. Cada obispo, si lo deseaba, podía ser huésped del Padre santo, lo cual incluía que se sufragaran todos sus gastos. El papa, seguramente, no pensó hasta el fin las consecuencias financieras que podía tener semejante invitación.

En el Vaticano se suponía que las gastos de viaje y de estancia de los participantes serían asumidos por los obispos mismos. En julio de 1961 Pericle Felici señalaba, a propósito de la cuestión de la financiación, que muchos obispos y comunidades religiosas tenían a gala costear ellos mismos los gastos de viaje a Roma y de estancia en la capital. En caso de que esto no fuera posible, la comisión central proporcionaría ayudas económicas. Pero en ningún caso la participación de un obispo en el concilio debía malograrse por dificultades económicas.

De hecho había numerosos obispos que no estaban en condiciones de correr con los gastos, de tal modo que la santa Sede tuvo que ayudarles. Finalmente, unos mil padres conciliares aceptaron esta invitación y la santa Sede tuvo que correr con los gastos. Como cada padre conciliar trajo consigo de uno a dos acompañantes (secretario y teólogo), el papa hubo de cargar con los gastos de tres mil participantes llegados de regiones pobres.

El siguiente episodio acentúa los problemas financieros con los que tuvo que luchar algún padre conciliar: a un obispo misionero del Camerún se le había agotado ya casi todo el dinero a su llegada a París. Tuvo que proseguir su viaje a Roma en ferrocarril, en segunda clase y «ayunando», hasta que algunos soldados franceses le dieron un trozo de sus bocadillos. La estancia en Roma y el viaje de regreso de este obispo tuvieron que correr por cuenta del Vaticano.

Durante los cuatro años que duró la preparación del concilio, el Vaticano tuvo que cargar con el peso principal de los gastos. Pero la cuestión financiera no influiría decisivamente, ya en esta fase, en la elección de los casi 880 miembros encargados de la preparación del concilio. Poco más o menos, la mitad de los colaboradores de las comisiones preparatorias tuvieron que recibir subvenciones del Vaticano.

y que sus acompañantes eran 5.000, el promedio de gastos diarios era de 154.000 marcos, es decir, para un período de sesiones había que gastar unos diez millones de marcos alemanes.

Los gastos de viaje los calculó Kampe en 760.000 marcos. Se trata de los costes de viaje de idea y vuelta. Para los preparativos técnicos en Roma, Kampe calculó que se había gastado una suma de cinco millones de marcos alemanes. Según estos cálculos, cada período del concilio costó más de quince millones.

Estos compromisos financieros pusieron en apuros económicos a la santa Sede. Algunas veces se pensó incluso en vender terrenos que eran propiedad del Vaticano, para hacer frente a los gastos del concilio. Pero luego se abandonó esta idea[265]. Se obtuvieron recursos mediante colectas efectuadas entre los fieles de todo el mundo[266]. Al principio del concilio, la Conferencia episcopal alemana dio al Vaticano un donativo de un millón de marcos. También los norteamericanos se mostraron generosos. Los padres conciliares que todavía viven, de las más diversas regiones de la tierra, confirmaron incesantemente que ninguno de ellos padeció necesidad; que hubo siempre un equilibrio solidario. Así que, en el verdadero sentido de la palabra, no hubo problemas económicos para el concilio.

Sobre todo, los obispos americanos, alemanes, austríacos, belgas, españoles, franceses y suizos sufragaron su alojamiento y manutención en Roma.

d) *Contactos de los padres en Roma*

Con respecto a los contactos de los padres conciliares entre sí, no hay demasiado que decir, ya que, como algunos padres confirman, sólo a lo largo del concilio se fueron creando grupos y amistades, así como círculos teológicos. Los contactos se iniciaban en cierto modo después de cada sesión conciliar en la que se decidía elegir libremente miembros para las comisiones.

Si tenemos en cuenta los grupos que se alojaban juntos, entonces podemos muy bien suponer que los contactos internacionales no se estaban definidos especialmente antes del comienzo del concilio, a no ser entre miembros de un determinado instituto religioso, los cuales, en este caso, se relacionaban entre sí por ser franciscanos, dominicos, etc.

La mayoría de los padres llegaron a Roma inmediatamente antes del comienzo del concilio, sobre todo el 10 de octubre de 1962, de tal modo que apenas hubo ocasión para contactos y diálogos iniciales. Evidentemente, los contactos entre los obispos y sus teólogos de los diversos países fueron muy intensos durante los últimos meses que precedieron al concilio, porque se habían pedido dictámenes sobre los siete primeros esquemas, que habían sido enviados con retraso.

La mayoría de los encuentros seguían produciéndose en el marco nacional. Los obispos alemanes se reunieron el día 10 de octubre en el «Anima» para una conferencia. Por la tarde, a las 19.15 horas, todos los obispos alemanes fueron invitados a la Embajada alemana ante la santa Sede, para asistir a una recepción en honor del ministro de asuntos exteriores, Gerhard Schröder. El cardenal Frings señala: «En la semana que precedió al concilio, pudimos reunirnos los obispos alemanes en el «Anima», en la sala ... Los obispos alemanes en te-

265. Römische Warte, Folge 38, 9 de octubre de 1962.

266. P. Lambert, KNA – Sonderdienst 8a, 10 de septiembre de 1962, 15-16; la referencia en 16.

rritorios de misión se unieron también a nosotros. Otros obispos de países de lengua alemana, por ejemplo, los de Austria y Luxemburgo, participaron igualmente en estas sesiones de preparación durante la semana»[267]. En la primera reunión de los obispos alemanes, el profesor J. Ratzinger pronunció una conferencia acerca del esquema: «Sobre la revelación divina».

Los primeros contactos entre los padres conciliares en Roma tuvieron lugar en los grandes centros de alojamiento donde se hallaban hospedados obispos de diversos países, por ejemplo, en la «Domus Mariae». También en las casas de las órdenes y congregaciones religiosas, donde se alojaban obispos y expertos de diversas regiones geográficas. Se reunían también los participantes en el concilio que se conocían ya por haber estudiado juntos en centros de estudios teológicos de Roma. Asimismo, se organizaron reuniones entre periodistas y miembros de las agencias de prensa.

Lo cierto es que todos esperaban con tensión el comienzo del concilio. Es cierto también que la curia abrigaba la esperanza de que el concilio terminara en unas cuantas semanas, porque se contaba con que iban a aprobarse los esquemas preparados.

Una señal especial de «contacto interno» fue la de que, sin ponerse de acuerdo previamente, una mayoría abrumadora propuso la libre elección de los miembros de las comisiones. El cardenal Suenens hizo notar a propósito de este suceso: «¡Fue la salvación del concilio!». Sus palabras querían decir que, a partir de entonces, el concilio sería verdaderamente el concilio de los padres conciliares.

Si intentamos ofrecer un juicio general, habrá que afirmar que los «contatti preliminari» en Roma, después de la llegada de los padres, fueron más bien prudentes y reservados. El obispo Elchinger acentúa: «Nos hemos reunido en Roma, sin habernos conocido».

267. J. Frings, *Für die Menschen Bestellt,* 252.

6
PREPARACION ¿PARA QUE CONCILIO?

GUISEPPE ALBERIGO

La preparación del Vaticano II fue exuberante. No sólo duró más que la celebración del mismo concilio, sino que tuvo características institucionales muy importantes. El papa fue su supremo moderador, la curia romana la protagonista, el episcopado y los teólogos –sobre todo europeos– se vieron considerablemente involucrados en él.

Frente a estos hechos está el rechazo drástico de la gran mayoría de los padres conciliares y de sus colaboradores a reconocerse en las propuestas de dicha preparación. El 11 de octubre de 1962 da la impresión de que concilio comienza todos sus trabajos a partir de cero; más del noventa por ciento de los esquemas preparatorios ni siquiera lograron ser tomados en consideración en la asamblea conciliar.

La reconstrucción del itinerario de la fase antepreparatoria primero, y de la preparatoria después, sobre la base de una riquísima documentación editada e inédita, ha puesto de relieve la complejidad de semejante trabajo, que absorbió considerables energías, comenzando por la enorme masa de datos y de instancias enviadas a Roma con ocasión de la consulta general de 1959-1961.

Antes de cualquier otra consideración final, es obligado reconocer que, a pesar de las profundas investigaciones que prepararon y acompañaron a la redacción de este volumen, no ha sido posible disipar por completo la incertidumbre sobre el peso que tuvo en la intención primigenia del papa Juan el anhelo de recomponer la unidad de los cristianos. Se trata de una pregunta destinada a no encontrar una respuesta unívoca, no tanto por la falta de fuentes como por la fluidez objetiva de este anhelo. Si es suficientemente cierto que el papa «soñó» con que el concilio pudiese hacer avanzar la *causa unionis*, son bastante inciertos el itinerario y las modalidades según las cuales pudo haberse imaginado la posible recomposición de una única Iglesia. Sobre todo si se piensa que el papa al parecer, no verificó su primera intuición con otros, ni mucho menos parece ser que tomara contacto con interlocutores de otras Iglesias cristianas, hasta el punto de dar la impresión de que se estaba repitiendo la ingenua invitación pública dirigida por Pío IX en vísperas del Vaticano I.

Retrospectivamente, se tiene la impresión de que la rápida caída del objetivo de la unidad cristiana debilitó de todas formas la preparación del concilio,

privándola de una inspiración y de un centro. Aun cuando fuese –al menos en términos inmediato– una utopía, la tensión hacia la unión había dado al camino hacia el Vaticano II un alma y una meta elevada. Ahora nadie puede saber si hubiera valido la pena, a pesar de todo, correr el riesgo de proponerse un objetivo inalcanzable, y por tanto el riesgo de una desilusión.

Por su parte Juan XXIII, deseando abrir el camino a la celebración propia y verdadera del concilio, había asignado a su preparación un espacio institucional autónomo, afirmando repetidas veces que la preparación constituía un ámbito de la vida de la Iglesia católica distinto del de su gobierno ordinario. Es verdad que las investigaciones realizadas hasta ahora no han permitido aclarar a quién se remonta la paternidad del proyecto de anteponer al concilio una preparación tan larga, que puede incluso articularse en dos fases distintas: antepreparatoria y preparatoria. Se sabe que el anuncio del 25 de enero de 1959, que Roncalli había madurado en una sustancial autonomía, se vio condicionado por ciertas sugerencias, que indujeron a Juan XXIII a arrimar a su propio proyecto del concilio los otros dos proyectos (ajenos a él) del sínodo romano y de la revisión del Código de derecho canónico. Pero no está claro cómo nació la propuesta de una preparación que, después de la consulta tan amplia querida por el papa, pasase a la clasificación de las propuestas y finalmente a la redacción de textos-base para el trabajo conciliar.

¿Cabía esperar que de la consulta salieran propuestas adecuadas para dar contenido al sorprendente proyecto de Juan XXIII? ¿o quizás la sorpresa que había acogido el anuncio de semejante proyecto llegaba al punto de quitar toda esperanza de que se le dieran respuestas significativas? Por otra parte, hay que reconocer que no habría sido posible abrir una asamblea de más de dos mil miembros sin una preparación consistente. En ese caso, independientemente de la paternidad del mecanismo de preparación, ¿no estaba éste destinado a ejercer objetivamente una función de freno y de distanciamiento respecto a los comienzos del concilio? Como alternativa, ¿podía esperarse quizás más de lo que produjo, es decir, un montón de textos casi todos de una tónica bastante baja, inspirados en una actitud defensiva y preocupados por cristalizar la situación de los años 50 del catolicismo romano?

Paradójicamente, el control que obtuvo la curia romana sobre la fase antepreparatoria y la hegemonía que ejerció en la preparación se vinieron abajo en la medida en que fueron ejercidos a nivel burocrático y con un horizonte histórico limitado al último siglo, en vez de ser vehículos de una visión de la fe y de Iglesia amplia y universal. Incluso el impulso manifestado en alguna ocasión por Pío XII en favor de una atención a los ritmos apremiantes de la historia y a sus profundos cambios se vio ofuscado por las preocupaciones defensivas y por los intentos quisquillosos de obtener del concilio una sanción de las orientaciones que perseguía cada una de las congregaciones. Es decir, no se captan síntomas de que se percibieran las evoluciones epocales que empezaron a perfilarse a comienzos de los años 60: la distensión entre oriente y occidente, el final de la época colonial, la explosión no-industrial en el área atlántica y el empobrecimiento del «tercer mundo». El eurocentrismo –interpretado muchas ve-

ces como romanocentrismo– sigue siendo la óptica dominante. Las mismas experiencias de renovación que maduraron en Europa a partir de los años 30 siguen viéndose con desconfianza, cuando no se las rechaza sin más ni más.

Desde muchos puntos de vista parece como si se hubieran retomado con un implícito *heri dicebamus* los criterios que habían guiado la preparación de un concilio en los años 1948-1952. Si es verdad que tan solo había trascurrido un decenio desde entonces, también es innegable que la orientación del pontificado de Juan XXIII y la firme voluntad de celebrar un concilio, junto con la salida del clima post-bélico, estaban marcando un drástico giro epocal, que el papa Juan había intuído en toda su densidad.

Por otro lado, la misma hipótesis de un concilio «nuevo» y no de la conclusión del interrumpido Vaticano I, que rige todo el proyecto del papa, resultaba todavía demasiado prematura en aquel enero de 1959. ¿No tenía necesidad de una maduración más o menos en todos los ambientes, facilitada en el mismo papa por el eco inmenso que había suscitado el concilio?

Además, el anuncio contextual de la revisión del *Codex juris canonici* tuvo, de forma trasparente y en medida considerable, el efecto de «desviar» la atención de casi todos los obispos, animándolos a desear que el concilio llevase a cabo sobre todo una serie enorme de ajustes administrativos. Precisamente a este propósito, la «pastoralidad» asignada por el papa al nuevo concilio como característica dominante quedó notablemente trivializada y entendida en el sentido de situar al concilio en un nivel no-teológico. Sólo en las vísperas inmediatas del concilio se abre camino la acepción fuerte de la «pastoralidad» como subordinación de todos los demás aspectos de la vida de la Iglesia a la imagen de Cristo como «buen pastor».

Consideraciones como éstas no pretenden esconder que habría sido posible evitar al menos algunos de los inconvenientes de que adoleció su preparación. Quizás, sólo como ejemplo, cabe pensar que una implicación efectiva de energías diversas, junto a las de los ambientes romanos, habría podido dilatar y enriquecer la dialéctica, introduciendo instancias y propuestas que ya se habían desarrollado en otras partes. Así como la asignación a la comisión central preparatoria de una responsabilidad de coordinación de las actividades de las comisiones –numerosas precisamente por ser paralelas a las Congregaciones curiales– habría podido reducir el montón, muchas veces repetitivo, de los esquemas preparatorios. Pero también es verdad que los raros episodios de implicación –valgan para todos el el padre Y.-M. Congar en la Comisión teológica o el de H. Jedin en la Comisión para los estudios– parecen estar viciados por la desconfianza y los prejuicios; son los mismos interesados los que minimizan su propia aportación a los trabajos. Incluso en la comisión central algunos personajes, que sólo doce meses más tarde habrían de tener una función decisiva en la evolución conciliar –desde Alfrink hasta Suenens, desde Léger hasta König y Liénart, sin hablar de Montini–, tuvieron por mucho tiempo un comportamiento tímido y embarazado, con la única excepción quizás de A. Bea. La confrontación explícita de las diversas posiciones se manifestó sobre todo a partir de la primavera de 1962...

Por encima de cualquier testimonio, son precisamente los años de la preparación la documentación más convincente, no sólo de la falta de preparación de la Iglesia en el compromiso de participación y de corresponsabilidad que requería la celebración de un concilio, sino también de la condición de quietud y de resignación del catolicismo. Casi insensiblemente había emprendido el camino de centralización en Roma y –más todavía– de concentración en la persona del papa, que se iba resolviendo en un monolitismo. Vivir el cristianismo como el baluarte sitiado de la verdad era una condición de fuerza aparente y de debilidad sustancial. Situándonos en esta perspectiva, comprendemos cómo algunos denunciaron el «retraso» en la convocatoria del concilio, mientras que otros estaban convencidos de que el concilio había llegado «demasiado pronto».

Reconsiderando sintéticamente los años 1959-1962, ¿cuál fue en el fondo su aportación? La perspectiva histórica, aunque breve, nos permite superar las valoraciones maniqueas, que pretenderían condenar la perversidad de la preparación del Vaticano II o, por el contrario, exaltarla como el momento «sano» de todo el episodio conciliar.

Una primera constatación se refiere al catolicismo en su conjunto y, en gran medida, a todo el cristianismo contemporáneo. A pesar de que los estudios sobre las diversas áreas geo-espirituales no son todavía totalmente satisfactorios, hay ya motivos suficientes para ver cómo el anuncio del concilio dio voz a millares de esperanzas, latentes pero intensas, por un profundo giro en la vida de la Iglesia. Fue una sorpresa para todos; a muchos les abrió el corazón a la esperanza, en algunos suscitó temores. Luego, cuando la gestación institucional se concentró muy pronto en Roma y quedó envuelta en una reserva casi impenetrable, se llevó a cabo una gestación paralela. Esta última tuvo toda una serie de protagonistas anónimos casi por todas partes, sostenidos y animados por los continuos actos e intervenciones públicas de Juan XXIII, que no cesó de plasmar la imagen del concilio como convocatoria –aunque diferenciada– de todos los cristianos a la unión y al «aggiornamento». Fue sobre todo esta preparación informal, difusa y espontánea, la que creó las condiciones más adecuadas para que el concilio fuese un acontecimiento realmente innovador.

Un segundo aspecto se refiere a la aparición lenta y a veces un tanto confusa de peticiones que se presentan como otros tantos capítulos del «aggiornamento», al que muchos se preocupan de dar un rostro concreto. El movimiento litúrgico había plasmado la instancia de la participación activa de los fieles en el culto y el uso consiguiente de la lengua vulgar. El movimiento para la promoción del laicado insistía en una valoración eclesiológica de la condición no-clerical. El movimiento bíblico volvía a proponer el carácter central de la palabra de Dios y, paralelamente, la renovación de la teología insistía en el *ressourcement*. El movimiento ecuménico pedía que se saliera del estancamiento de la intransigencia romana. Finalmente, existía la convicción difusa de que el catolicismo tenía que completar las definiciones de 1870 sobre las prerrogativas del papa con una configuración teológica y sacramental del episcopado. Si estas esperanzas habían encontrado poco espacio en los *vota* enviados por los obispos, fueron mucho más frecuentes las peticiones de condenación de doc-

trinas sospechosas o de definiciones marianas, mientras que había millares de propuestas para que se modificase la legislación canónica. Muchos ambientes católicos iban teniendo una conciencia cada vez más aguda de su retraso frente a la «modernidad», que inundaba al menos la cultura occidental. Se compartía la necesidad de salir finalmente de la psicosis de asedio, pero no se veía aún cuál podría ser el camino más adecuado para ello.

Hemos podido ver cómo todo esto se fue filtrando selectivamente en la estructura preparatoria y cómo llegó a proponerse al concilio de una forma farragosa y extraña al espíritu roncalliano de búsqueda del «aggiornamento». La estructura del *Rapporto sintetico* de comienzos de 1960 y la consiguiente fomulación, unos meses más tarde, de las *Quaestiones* para el trabajo de las comisiones preparatorias constituyen el punto crucial destinado a caracterizar el trabajo de los años sucesivos, hasta el umbral mismo del concilio.

Pero también es verdad que, situados ante la ocasión conciliar, se fue viendo gradualmente que los que deseaban la renovación disponían tan sólo de elaboraciones inmaduras, como hizo observar repetidas veces Bea durante los trabajos del secretariado para la unidad. Esta no fue la última causa del dificultad y de la ineficencia con que estos ambientes, con la única excepción de los liturgistas, intentaron en vano poner diques a la hegemonía ejercida sobre casi toda la preparación por la teología romana y curial. Esta hegemonía, aunque resquebrajada por los celo de los diversos ateneos pontificios, había tenido primero en Tardini un moderador prudente y acostumbrado a cierta *souplesse*, luego en Ottaviani un *leader* autorizado, pero a menudo demasiado intransigente y desprevenido frente a la tenaz ductilidad de Bea, sostenido por la inquebrantable confianza del papa.

Siente uno la tentación de preguntarse si Juan XXIII no confió la preparación efectiva del concilio a Bea y al secretariado «inventado» y presidido por él. Es verdad que la colaboración entre Roncalli y Bea parece estar documentada de forma imponente, hasta el punto de que el historiador no puede menos de preguntarse si esta fecunda convergencia no proyectó también sobre el papa los límites de la personalidad, de la preparación y de la experiencia de Bea.

De todas formas, esta relación no significa que el papa no se fiase también de la estructura preparatoria sometida a la curia. Parece más bien que dio las mismas oportunidades a esta última que al secretariado de Bea; más tarde, durante la libre confrontación con el concilio, se verificaría cuál de los dos planteamientos reflejaba mejor el *sensus fidei* de la Iglesia.

A partir de 1960 se desarrollan estas dos perspectivas, no ya en unas trayectorias convergentes, sino según una divergencia cada vez mayor. Las diferencias mutuas las estimulan a profundizar en su «propio» planteamiento, con el efecto de un movimiento de tijera. Además, la preparación dirigida por la curia se ve obstaculizada, más bien que favorecida, por el paralelismo con las Congregaciones, dado que cada una de ellas confía obtener del concilio la aprobación de sus propias líneas de gobierno e incluso de los aspectos particulares de las mismas. La sombra de las preocupaciones de la gestión cotidiana grava sobre gran parte de los esquemas preparatorios. Quizás monseñor Felici perci-

bió la necesidad de que la preparación no cayera cautiva de esas ansias, aunque no disponía de una cultura efectivamente alternativa respecto a la de los exponentes de las Congregaciones. De todas formas, Felici logró durante los años 1960-1962 –con un empeño incesante– un conocimiento y un control de la preparación que lo convirtieron en el candidato ideal para la conducción del concilio.

Hasta qué punto se filtró en el episcopado católico la dialéctica generada por la preparación en sus diversas sedes y ámbitos se puede deducir de las intervenciones, primero esporádicas y aisladas, luego poco a poco cada vez más frecuentes y consonantes, que expresan su insatisfacción por gran parte de los textos que produjo la misma preparación. Desde la carta de Frings de 1960, la pastoral colectiva del episcopado holandés de 1961 y las alarmas formuladas por Léger, por Rahner, por Schillebeeckx y por Dossetti en el verano de 1962, con una convergencia sorprendente y espontánea, hasta las numerosas respuestas en vísperas del concilio, asistimos a una lenta pero inequívoca evolución de numerosos obispos.

Aumenta la conciencia de su propia implicación en el acontecimiento conciliar inminente como protagonistas y no sólo como asistentes pasivos. De forma paralela crece la conciencia del carácter central del «aggiornamento» y de la «pastoralidad», como características irrenunciables del concilio y de la Iglesia en su conjunto. Se difunde la convicción de que es necesario un esfuerzo de búsqueda y resulta fácil entonces tomar distancias de los textos recibidos; sin embargo, quizás no son muchos los que se dan cuenta de lo arduo que resulta construir otros realmente alternativos.

En este clima Suenens somete a la consideración de Juan XXIII una imagen orgánica de planteamiento del concilio; los obispos, que comienzan a llegar a Roma y a encontrarse entre sí, perciben hasta qué punto reina cierta insatisfacción; algunos teólogos se afanan en redactar textos más o menos completamente nuevos.

A poco más de cuarenta años de distancia salta a la vista la impermeabilidad del aparato eclesiástico respecto a la coyuntura histórica de la humanidad y a la misma instancia de renovación que tras el anuncio del concilio había invadido al universo cristiano. Se produjo entonces un hiato, no sólo de sensibilidad sino de conciencia y de modo de percibir el significado de la fe, entre los grupos que tenían la responsabilidad eclesiástica central y la gran mayoría de los fieles. Por su parte los obispos, casi todos en retraso a la hora de percibir el nuevo clima de espera y de esperanza, se sintieron sin embargo en condición de madurar rápidamente una nueva concepción de las cosas, precisamente en virtud de la insistencia de Juan XXIII y luego de su participación en el acontecimiento conciliar.

Así podemos darnos cuenta de cómo muchas de las dificultades que habría de encontrar el concilio durante sus trabajos tenían su raíz precisamente en las limitaciones y en las deficiencias de su preparación. Incluso se ve hoy con claridad que ésta condicionó los mismos resultados del concilio mucho más de lo que se podía sospechar, a medida que los productos ya preparados eran recha-

zados por la gran mayoría de la asamblea. Quizás fue precisamente el empirismo, que dominó el planteamiento de los trabajos preparatorios, el que permitió que mucho de lo que se había elaborado entonces se filtrase en las conclusiones del Vaticano II, a pesar de las barreras levantadas, muchas veces con ingenuidad y aproximación, por la mayoría de los padres conciliares. Una mayoría dotada de un trasfondo doctrinal frágil e inmaduro y, por eso mismo, dispuesta fácilmente a contentarse con la euforia engendrada por el éxito alcanzado inesperadamente en su confrontación con la mítica potencia de la curia.

Así pues, se perfilaba, casi insensiblemente, una de las características dominantes del Vaticano II, a saber, la tensión entre la asamblea conciliar por un lado y la curia romana por otro. La curia, bajo la hegemonía unas veces de la secretaría de Estado –en el primer periodo con Tardini, en el segundo con Cicognani– y otras veces del santo Oficio, parecía estar celosa de las relaciones preferenciales que el papa había entablado con el concilio y se mostraba hostil ante unas conclusiones conciliares que ella no había determinado. El fenómeno de un conflicto entre el concilio y la curia, que había asomado durante el Tridentino, eficazmente solucionado por Morone y por Borromeo, y que se había mantenido en silencio durante el concilio de Pío IX, pareció explotar a la vista de todos en el Vaticano II. La dialéctica histórica entre el papa y el concilio se estaba trasformando en una compleja y a veces enmarañada dialéctica entre tres.

El riesgo de que semejante dialéctica tuviera efectos paralizantes habría sido equilibrado por la presión ejercida por la opinión pública. Después de la explosión de las esperanzas en la primavera del 1959, la imposibilidad de una milagrosa unidad de los cristianos y el carácter secreto de los trabajos preparatorios habían apagado en parte el interés. No obstante, la inminencia de la apertura de la asamblea con la concurrencia de millares de participantes de casi todo el globo –en contradicción con la atmósfera sofocante de la guerra fría– y el eco que alcanzó el radiomensaje de Juan XXIII del 11 de septiembre volvieron a encender de forma insospechada la confianza y las esperanzas de muchos. Se esperaba mucho del concilio, aunque cada uno llenaba libremente sus esperanzas con los contenidos que más le llegaban al corazón.

En cuanto a la sustancia de los problemas que el Vaticano II iba a afrontar, el conocimiento más profundo de los años preparatorios llevaba a consideraciones sólo aparentemente contradictorias. Efectivamente, por un lado los esquemas entonces formulados condicionarían las decisiones conciliares en una medida inesperada, dado su rechazo por parte de la asamblea. Muchas de las proposiciones preparatorias, ignominiosamente abandonadas, volverían a entrar a la chita callando en las diversas constituciones o decretos. Por otro lado, sin embargo, parece ser que, quizás sin el choc producido por la clamorosa falta de sintonía entre los esquemas y la asamblea conciliar, difícilmente habría podido alcanzar el concilio un grado satisfactorio de madurez y de creatividad.

Finalmente, desde un punto de vista sociológico, la preparación parece haberse centrado en manos de un grupo proporcionalmente restringido, compuesto exclusivamente por varones, célibes, de edad más bien elevada y de cultura

europea. Esta composición, aunque impregnada de tensiones dialécticas, favoreció una fuerte impermeabilidad respecto a la situación social general. Se tiene la impresión de que durante los años 1959-1962 los grandes acontecimientos mundiales no encontraron un eco adecuado dentro de este grupo. Incluso los actos más significativos de Juan XXIII, pensemos por ejemplo en la encíclica *Mater et Magistra*, da la impresión de que no hicieron el menor rasguño en el mundo de la preparación, como atestigua la redacción de algunos textos sobre la pastoral con los comunistas.

¿Se había emprendido de veras el camino hacia un concilio de transición entre dos épocas?

INDICE ANALITICO

INDICE DE NOMBRES

INDICE GENERAL